ZNAK

MIESIĘCZNIK

L. Kuc, A. Zuberbier . TEOLOGIA JAKO SPOTKANIE
Henryk Wencel . . . ENCYKLIKA HUMANAE VITAE
Michał Heller . . . . SOBÓR A SPRAWA NUMER JEDEN NASZYCH CZASÓW
Walerian Słomka . . . WARTOŚĆ ZAANGAŻOWANIA WEDŁUG GAUDIUM ET SPES
Stanisława Grabska . . MATKA BOŻA EWANGELISTÓW
Zenon Szpotański . . NIEMCY NA ROZDROŻU

Listy gazdów

MŁODZI W KOŚCIELE CZY KOŚCIÓŁ MŁODYCH? • TEOLOGIA POSTU
GRANICE ASTRONOMII • TRZY POWIEŚCI C. S. LEWISA
KSIĄŻKI O KTÓRYCH SIĘ MÓWI: TEOLOGIA (2)

KRAKÓW

Rok XXI MARZEC (3) 1969

177

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 45.—; półrocznie zł 90.—; rocznie zł 180.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, ul. Worcella 6, PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 63.—; półrocznie zł 126.—; rocznie zł 252.—

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Cena zeszytu zł 15.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7000 + 350 + 100. Arkuszy druk. 9. Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g. Maszynopis otrzymano 20 lutego 1969 r. Druk ukończono w marcu 1969 r. Zam. nr 130 20. II. 1969 r. A-60

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XXI Nr 177 (3)
Marzec 1969
Kraków

Ks. LESZEK KUC
Ks. ANDRZEJ ZUBERBIER

TEOLOGIA JAKO SPOTKANIE (1)

Wielu z nas i wielu z naszych współczesnych znalazło się w dwuznacznej sytuacji względem swych potrzeb religijnych. W świadomości naszej i naszym zachowaniu dysponujemy warstwą religijności odziedziczonej, która ze złożonych powodów socjo- i psychologicznej natury angażując wprawdzie nasze przekonania i praktyki nie zawsze ujmuje te problemy i pytania, które na co dzień najwięcej przysparzają nam troski. Bo czy na przykład w wyraźnie religijnych kategoriach zwykliśmy rozważać wątpliwości niesione przez pracę zawodową i odczuwaną przez nas potrzebę, aby życie spędzić twórczo? Albo czy z religią kojarzą się nam przeróżne kłopoty domowe i, ogólniej, wynikające z powiązań między ludźmi? Z miłości do nich, zobowiązań wobec nich? A znów przemijanie, fakt urywania się rozmaitych wątków, wzrastające z latami poczucie, że umieramy z wolna i nie powrócimy już do wielu naszych planów i marzeń z młodości? Co znów prowadziłoby do szerzej pojmowanej problematyki cierpienia i śmierci? Czy w normalnym myśleniu o tym wszystkim odwołujemy się do wiary i w niej szukamy rozwiązań? Wszystko to są sprawy ludzkie, ale jednocześnie dotykają one wymiarów ostatecznych.

*

Wracając do myśli wypowiedzianej już kiedyś stwierdzamy, że chrześcijanin dojrzewając i rozwijając się zadaje wiele pytań wie-

rze, z jaką przyjmuje Słowo Boże docierające doń w Kościele. Pytania te i próby odpowiedzi na nie nazwaliśmy teologią w jej najszerszym, chrześcijańskim sensie. Czy zawsze jednak Słowo Boże dociera do nas pod postacią zagadnień określanych jako „religijne"? A może liczne wydarzenia i bodźce do refleksji, jakie przeżywamy codziennie, to też Słowo Boże — i nasze nad tym namysły to też teologia?

„Zdając sobie sprawę z najgłębszego sensu, jaki tkwi w fakcie, iż człowiek jest bytem stwarzanym, musimy też przyjąć, że... cała istota człowieka jest uczestniczeniem w Bogu — to uczestniczenie czyni go właśnie człowiekiem. Wynika stąd, że przedrefleksyjna niestematyzowana świadomość siebie, wytryskująca ze świadomości świata i bliźnich, już ta świadomość jest czymś religijnym. 'Uchwycenie siebie', samopoznanie, to najgłębsze jądro bytu zdolnego do poznania, oznacza ostatecznie stanie w obliczu Boga, choć nie w sposób stematyzowany". To stwierdzenie E. Schillebeeckxa (w artykule *Het geloof functionerend in het menselijk zelfverstaan* — Wiara działająca w ludzkim zrozumieniu siebie) zbiega się z kierunkiem naszych rozważań. Z teologią mamy do czynienia, ilekroć wchodzi w grę tajemnica naszego istnienia. Czy jednak mówiąc w ten sposób nie poszerzamy zbytnio granic teologii? Czy nie kokietujemy czytelnika wmawiając w niego teologiczną chorobę?

W pierwszej połowie zeszłego wieku Sören Kierkegaard nazywał religijną postawę człowieka, który do otaczającego świata i do samego siebie odnosi się, jak pisał, z wiarą, a więc akceptuje jego istnienie i strukturę, oraz w ten układ świata się angażuje. Sądził Kierkegaard, że tak pojmowana postawa religijna jest właściwym wprowadzeniem do religijności oznajmionej światu przez Jezusa Chrystusa i urzeczywistnionej przez jego dzieło zbawcze. Znaczy to, że w poznawczej i etycznej zgodzie na rzeczywistość dopatrywał się Kierkegaard elementu uznania tej rzeczywistości wraz z całą jej tajemniczością za nadrzędną wobec człowieka i domagającą się od tego człowieka służby.

W teologii chrześcijańskiej naszych czasów, przynajmniej od wystąpienia na ten temat Romano Guardiniego (*Objawienie*, tł. polskie A. Paygert, Warszawa 1957), ogromny nacisk kładzie się na leżące u podstaw Objawienia chrześcijańskiego — objawienie się Boga, zawarte w istnieniu świata. Doświadczenie przez człowieka tajemniczości własnego istnienia jest jego szczególnie ważnym elementem.

Teologia tak szeroko rozumiana zaczynałaby się więc już od prób interpretacji Objawienia Bożego danego w tajemniczych wymiarach i kolejach naszej własnej egzystencji. Jej uprawianie

prowadziłoby do spotkania pomiędzy ludźmi. Dochodziłaby do pełnego rozwoju, jeśli ludzie ci połączą się w grono — „Kościół" wiernych słuchaczy Bożego Słowa, także i w jego formie wyraźnej, jak ją nazywa Guardini, dostępnej historycznie poprzez Księgi Starego i Nowego Testamentu, czytane i przeżywane w Kościele.

Sobór Watykański II stwierdza (Konstytucja dogmatyczna *O Kościele*, 12, 33), że cały Lud Boży ma udział w funkcji prorockiej Chrystusa, to znaczy, że w całości jest „sługą Słowa" i jego głosicielem. Znaczy to ponadto, wziąwszy pod uwagę także orzeczone przez Sobór powszechne występowanie w Ludzie Bożym charyzmatów, że każdy z nas powołany jest do refleksji zwanej przez nas teologią nie tylko na własny użytek, ale i dla dobra wspólnoty kościelnej i łączności z nią. Dzieje się to stosownie do osobistego charyzmatu, wyznaczonego przez zdolności, zainteresowania i sytuację społeczną każdego z nas. W tej mierze, w jakiej wierni wnikając w swoją wiarę starają się w jej świetle rozwiązywać swe egzystencjalne problemy, mogą też doświadczyć swego uczestnictwa w Kościele. Wnikanie w wiarę to przecież dialog w obrębie społecznego myślenia Kościoła, a więc konfrontacja z Nauczaniem Kościoła, liczenie się z pracą i wynikami badań teologów zawodowych, branie pod uwagę przekonań całej aktualnie żyjącej wspólnoty kościelnej.

Wynikiem dotychczasowych naszych rozważań jest pojmowanie teologii jako kształtującej się społecznie świadomości wspólnoty kościelnej. W takiej perspektywie widać od razu, że chodzi nie o margines życia Kościoła, o zajęcie pewnej grupy jego członków uprawiane dla ich specjalnych i „klanowych" potrzeb, ale o konieczny element samego życia społeczności Kościoła. Do takiego samego wniosku doprowadza analiza działania nauczycielskiego w Kościele, w oparciu o dociekania teologów, oraz powiązania pracy teologów z powszechnym przekonaniem wierzących i z potrzebami, jakie występują w aktualnie żyjącym Kościele.

*

Szkic nasz zatytułowaliśmy *Teologia jako spotkanie*. Po wstępnych wyjaśnieniach co do przyjmowanego przez nas znaczenia nazwy „teologia" trzeba zaraz zapytać, o jakie, to znaczy kogo z kim spotkanie, będzie nam chodzić?

Zwróciliśmy uwagę na początku na fakt spotkania naszego z tajemnicą własnej egzystencji. Odważyliśmy się uznać je za spotkanie ze Słowem Bożym. Na tej podstawie nazwaliśmy teologią (jakkolwiek często bezwiednie uprawianą) ten rodzaj ludzkiej

refleksji nad własnym życiem. Mówiliśmy następnie o spotkaniu refleksji ludzkiej ze Słowem Bożym w jego postaci jawnej i niewątpliwej. Słowem zawartym w Piśmie św. i nauczaniu Kościoła, a więc w Objawieniu Bożym, przekazywanym poprzez etapy historii zbawienia. Zauważyliśmy też, że ludzka refleksja nad Słowem Bożym dokonuje się we wspólnocie kościelnej, i więcej nawet, stanowi społeczne myślenie Kościoła.

Widać stąd, że pytanie nasze o to, „czyim" spotkaniem jest teologia, znajduje dość jasną odpowiedź co do jednej „strony" spotkania: jest nią Słowo Boże.

Słowo Boże współstanowi teologię. Chcemy przez to wykluczyć, jakoby chodziło nam o spotkanie Słowa Bożego z teologią. Gdyby takie spotkanie miało być faktem — dokonywalibyśmy ostrego rozłączenia i przeciwstawienia sobie Słowa Bożego i teologii. Był taki model teologii: uważało się ją za całkowicie ludzkie dociekania na temat prawd wiary. Słowo Boże przy tym — źródło prawd wiary analizowanych przez teologa — traktowane było jako coś „z zewnątrz", podobnie jak teologia jako „zewnętrzna" względem Słowa Bożego. Ściśle mówiąc nie dochodziło w takim pojmowaniu teologii do rzeczywistego spotkania jej ze Słowem Bożym. To znaczy, do zetknięcia się tego, czym jest Słowo Boże, z tym z kolei, za co uważało się teologię. Dociekania teologiczne tak pojęte nie dotyczyły Słowa Bożego w pełnej jego rzeczywistości, ale spreparowanych dla użytku wnioskowań teologicznych „prawd", „tez", „przesłanek" wykazujących się w stosunku do całości Słowa Bożego znacznym stopniem zubożenia, uabstrakcyjnienia, intelektualizacji.

Spotkanie: Słowo Boże — teologia byłoby więc w takim wypadku pseudospotkaniem. Nie o nim chcemy mówić w dalszym ciągu szkicu. Stoimy na stanowisku, powtórzmy to, że Słowo Boże współstanowi teologię: to, co boskie, i to, co ludzkie, spotyka się na jej gruncie z pełnym, wzajemnym otwarciem.

Tu dochodzimy do określenia drugiej strony spotkania. Nazwijmy ją tymczasem słowem ludzkim. Teologia byłaby więc spotkaniem Słowa Bożego ze słowem ludzkim. Chcąc lepiej zrozumieć wypowiedziane twierdzenie zauważmy, że samo Słowo Boże mówione jest po ludzku — we wszystkich swoich postaciach od Pisma św. zaczynając. We wszystkich też jego postaciach stanowi samo zaczątek teologii, czyli spotkania ze słowem ludzkim, ponieważ w postaciach owych i dokumentach Słowa Bożego występuje element ludzki. Żeby wyrazić to jeszcze dokładniej: słowo ludzkie jest nie tylko (może: nie tyle) szatą zewnętrzną Słowa Bożego. Jest „tłumaczeniem" faktu Bożego na nasz język. Jest więc równocześnie s a m y m f a k t e m, zamysłem, interwencją Boga, oraz

tłumaczeniem tego faktu, zamysłu, interwencji, uzyskanym ludzkim wysiłkiem (proroka, hagiografa, rzecznika kościelnego Magisterium...). Widać stąd, że Słowo Boże ma dwoistą, boskо-ludzką strukturę (z boskim odniesieniem osobowym, jest bowiem zawsze Słowem Jezusa Chrystusa). Słowu Bożemu przychodzącemu z wysoka, wcielonemu w mowę ludzką i przez to „brzemiennemu teologią" wychodzi naprzeciw wspólnota ludzi przeżywających troski, pytania i potrzeby ludzkie w ludzkim sposobie myślenia i ludzkiej mowie. Jest to wszelako mowa ludzi powołanych do Królestwa, brzemienna Słowem Bożym, więc i teologią.

Można spróbować określić bliżej to podstawowe spotkanie, ujmujące najgłębiej, jak sądzimy, strukturę teologii, w ten oto sposób. W teologii dokonuje się podwójne wyjście naprzeciw: Słowo Boże wychodzi nam naprzeciw wcielając się w mowę ludzką. Słowo ludzkie wychodzi naprzeciw Słowu Bożemu, poszukując w głębi treści mowy ludzkiej odzwierciedlenia najbardziej doniosłych ludzkich doświadczeń, doświadczeń stanowiących refleksję nad tajemnicą naszego istnienia. Dla chrześcijanina jest rzeczywistością, że w tajemnicy owej jest sam Bóg, Stwórca i Zbawiciel, bardziej wewnętrznie w nas obecny, niźli my sami w sobie.

Powiedzieliśmy, że Słowo Boże jako mówione po ludzku samo stanowi już zaczątek teologii, jest nią „brzemienne". Można się o tym przekonać studiując dokumenty Tradycji. Żeby rozpocząć od najwyższych: wiadomo, jak dalece można mówić o „teologii" św. Mateusza, św. Łukasza, św. Jana obecnej w samym tekście Ewangelii. Obok św. Jana (Teologa — z tytułu nadanego mu w Tradycji) — teologiem Nowego Testamentu par excellence jest św. Paweł. Ludzki charakter biblijnego Słowa Bożego powoduje niejako z konieczności wkroczenie w nie teologii: wysiłku coraz to nowego wcielania go w coraz to nowym zmieniającym się języku ludzi, z całą wielkością i blaskiem wyników tego wysiłku, ale też i jego nędzą z powodu ludzkich uwarunkowań i ograniczeń.

Wróćmy do pierwszego naszego twierdzenia, iż teologia, to spotkanie Słowa Bożego ze słowem ludzkim. Została w ten sposób postawiona teza o dialogowej strukturze teologii. Teologia rodzi się i rozwija w nieustannej wymianie punktów widzenia: jednym z nich jest proces docierania do sensu niesionego przez Słowo Boże. Drugim — trwały wysiłek przetłumaczenia sensu Słowa Bożego na język wartości i potrzeb ludzkich w kontekście określonych warunków historycznych i kulturowych. O dialogowym pojmowaniu teologii decyduje przekonanie, iż są to właśnie dwa punkty widzenia. Uznanie tego zależy po prostu od wiary w aktualne działanie i moc Ducha św. spotykającego się

z nami w ludzkim kształcie mowy Bożej. A więc: jeden tekst ludzki, a dwie spotykające się przezeń strony.

Na początku obecnej części rozważań wykluczyliśmy najbardziej radykalnie niedialogowe pojmowanie teologii jako przeciwstawionej Słowu Bożemu. Obecnie wymieniamy dwie jeszcze postaci rozumienia teologii, które co najmniej utrudniają potraktowanie jej jako spotkania. Chodzi po pierwsze o ograniczenie teologii do ram ściśle rozumianej dyscypliny naukowej. Po drugie zaś, o pogląd, że teologia rozwija się przede wszystkim w drodze indywidualnego wysiłku poszczególnego badacza. Nie zamierzamy oczywiście odmawiać wartości dążeniom teologów do ujęcia przebiegu i wyników ich prac w rygory naukowe, ani też odbierać sensu pracy indywidualnego uczonego-teologa. Pragniemy tylko rozpatrywać to wszystko na szerszym gruncie teologii jako koniecznego aspektu życia Słowa Bożego i wiary w Kościele — jako, powiedzieliśmy, „społecznego myślenia Kościoła".

Wspomnijmy o jeszcze jednym aspekcie omawianego spotkania. Wysiłek teologa, by tłumaczyć Słowo Boże, dokonuje się poprzez uznanie tajemnicy naszego istnienia. Powiedzieć można tedy, że teologia jest również spotkaniem Słowa Bożego w jego postaci wyraźnej i rozbudowanej w historycznym przekazie Objawienia — ze Słowem Bożym niewyraźnym, ukrytym w tajemnicy egzystencji. Słowo Boże spotyka się tu także ze słowem ludzkim przez konfrontację dwu tak różnych form obecności Słowa Bożego w naszym ujęciu i w naszej mowie. Spotkanie to jest dla teologii szczególnie płodne: w świetle wyraźnego Objawienia tajemnica naszej egzystencji otrzymuje swą niezastąpioną interpretację, Objawienie zaś zakorzenia się prawdziwie w doświadczeniu ludzkim.

*

To, co mówiliśmy dotychczas o spotkaniu konstytuującym teologię, dotyczyło spotkania ujmowanego „wertykalnie". Zająć się trzeba jeszcze tymże spotkaniem rozumianym „horyzontalnie". Teologia jest przecież także spotkaniem człowieka z człowiekiem. Daliśmy wyraz temu przekonaniu pisząc o urzeczywistnianiu się teologii we wspólnocie kościelnej. Zastanówmy się teraz dokładniej nad sensem tego spotkania.

Mówimy czasem o spotkaniu między jakimiś ludźmi i ich rozmowie w przedmiocie takim oto... A przecież rzeczywiste spotkania ludzkie nie dokonywają się w żadnym przedmiocie (choć zrozumiałe, że rozmowy swój przedmiot mają), ale w podmiocie.

Inaczej mówiąc spotkanie w pełnym znaczeniu słowa ma właśnie charakter osobowy, „międzypodmiotowy".

Jeśli udaje się ludziom nawiązać szczere porozumienie co do tajemnicy własnego istnienia akceptowanej przez nich, jasne, że mamy do czynienia z bardzo wysoką i autentyczną postacią osobowego spotkania. W rozmowach tych ludzi przedmiot utożsamia się niejako z podmiotem. Stosownie do tego, co już powiedzieliśmy, mamy tu do czynienia ze spotkaniem „w ramach teologii". Dokonuje się ono w atmosferze głębokiej wzajemnej otwartości, a jednocześnie otwartości wobec Słowa Bożego. Ono to, niewyraźne jeszcze, sprawia spotkanie i porozumienie między ludźmi, stając się między nimi „transcendentnym trzeciem".

Cóż dopiero mamy powiedzieć o przybliżającej ludzi do siebie roli Słowa Bożego wyraźnego: Objawienia przekazywanego w kształcie historycznym? Człowiek otrzymuje w nim nie tylko wezwanie do poddania się tajemnicy, ale i po ludzku podaną, acz z boskiego źródła pochodzącą, odpowiedź na swe liczne pytania dotyczące jego losu, zbawienia i samejże tajemnicy, na ile tylko może się człowiek ku niej zbliżyć. Do jednoczącej roli Słowa Bożego w postaci wyraźnej stosuje się wszystko, co powiedzieliśmy dotąd o jego obecności tajemniczej, z tym uzupełnieniem — że na wątpliwości nasze i pytania otrzymujemy Bożą odpowiedź. „Transcendentny Trzeci" przestaje być kimś anonimowym, jednoczy ludzi przyjmujących go w głębokiej przyjaźni i miłości, tworzy z nich Kościół.

Opisane spotkanie między ludźmi współtworzy teologię. Jest ona przecież właśnie spotkaniem ze Słowem Bożym i zespołem pytań zadawanych Słowu Bożemu przez człowieka. Jak się okazuje, nie w izolacji indywidualistycznej. We wspólnocie dane jest ludziom przeżycie tajemnicy i we wspólnocie słuchają Słowa Bożego.

Z całą słusznością możemy takie twierdzenie nasze odwrócić. Uprawianie teologii zbliża ludzi do siebie, sprawia autentyczne spotkanie człowieka z człowiekiem i wiąże ludzi między sobą najściślej — obecnością Boga wśród nas

Aspektem szczególnym teologii jest spotkanie się w niej doświadczenia ludzkiego z doświadczeniem obecności Boga, który przemówił. Wynika to zarówno z „wertykalnego", jak i „horyzontalnego" rozumienia spotkania, jakim jest teologia. Bóg, który przemówił, to w pozycji wertykalnej linia zstępująca. Doświadczenie ludzkie — oczywiście to w „wymiarach ostatecznych", sięgające tajemnicy — wstępująca. W ujęciu horyzontalnym zarówno to, co nazywamy doświadczeniem ludzkim, tworzy się, o czym co dopiero pisaliśmy obszerniej, w spotkaniach pomiędzy ludźmi, jak i doświadczenie obecności Boga, który przemówił — implikuje

wspólnotę słuchającą Słowa Bożego, którą to wspólnotę Słowo Boże tworzy i gwarantuje.

Prowadzi nas to z „naturalną" niejako „koniecznością" do tematu spotkania teologii z filozofią. Poświęcimy mu osobne miejsce pod koniec szkicu. Teraz trzeba tylko wyjaśnić jeden moment i uniknąć jednego nieporozumienia. Można było odnieść wrażenie, że utożsamiając na początku rozważań doświadczenie ludzkie z teologią, a przy tym twierdząc, że doświadczenie ludzkie nazywa się zwykle filozofią, zacieramy granice (z takim trudem wytyczone przez wieki) między filozofią a teologią. Tymczasem, analogicznie jak to było w przypadku spotkania słowa ludzkiego ze Słowem Bożym, idzie tu znów o spotkanie i dialog, a nie o wchłonięcie filozofii przez teologię. Interpretacja doświadczenia ludzkiego nazywa się filozofią. Można uważać ją za zaczątek teologii, jeśli spotka się z tajemnicą egzystencji, którą uzna i w której zechce uznać kogoś — Boga wychodzącego nam naprzeciw.

*

Chcąc zilustrować zagadnienie poruszane obecnie, mianowicie problem zakresu występowania teologii w życiu ludzkim, warto uświadomić sobie, na czym polega spotkanie ze Słowem Bożym ludzi religijnych na gruncie religii niechrześcijańskich. Pomińmy dla przejrzystości obrazu czynniki tradycyjne, socjologiczne w kształtowaniu się religijności niechrześcijańskiej. Zrozumiałe, że ze strony potrzeb ludzkich, sprawa wygląda analogicznie w religijności niechrześcijańskiej, jak i w obrębie chrześcijaństwa. Ludzie przeżywają swe problemy egzystencjalne, stawiają pytania i poszukują na nie odpowiedzi. Znajdują tę odpowiedź w rozmaitych „świętych księgach ludzkości", w rozmaitych wierzeniach i obrzędach, mających powiązać ludzi z siłą, która ich przerasta, a przez to zintegrować każdego człowieka wewnętrznie i ludzi między sobą.

Nie chcemy wnikać obecnie w trudne zagadnienie podziału religii na teistyczne czy nieteistyczne. Stawiamy sprawę w ten sposób, że religijność w każdej swojej formie stanowi próbę spotkania człowieka z jakąś postacią Słowa Bożego docierającego doń w religii.

Elementem istotnym w teologii jest wiara udzielana Słowu Bożemu. Jak rozumieć tę wiarę na gruncie religii niechrześcijańskich? Rysują się dwie możliwości. Jedna z nich, to traktowanie wierzeń i religii niechrześcijańskich jako rozproszonych wśród ludzi śladów objawienia wyraźnego. Akt religijnej afirmacji byłby tu więc niewątpliwie aktem wiary teologicznej, acz niepełnym co do rozumienia charakteru interwencji Boga w dzieje ludzkie. Druga

możliwość, to zrozumienie wierzeń i religii niechrześcijańskiej jako spotkania człowieka z danymi w samym istnieniu elementami „niewyraźnego" Słowa Bożego, odzwierciedlającego się również w formach świadomości ludzkiej, które, gdy przyjmują postać wierzeń i obrzędów religijnych, stanowią rodzaj ludzkich pragnień w odniesieniu do transcendencji. Jak wynika z naszych rozważań wstępnych, i w tym także przypadku można i trzeba mówić o akcie wiary jako zgodzie na rzeczywistość pojmowaną głęboko przez człowieka.

Z punktu widzenia naszych obecnych rozważań nie widać konieczności rozstrzygnięcia na rzecz jednej z tych możliwości. W obu tych przypadkach spotkać się możemy z prawdziwym (acz niewątpliwie „niewyraźnym" z chrześcijańskiego punktu widzenia) aktem wiary w sensie teologicznym. W obu przypadkach zdaje się też weryfikować wymaganie stawiane w liście do Hebrajczyków wierze zbawczej: „Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi wierzyć, że jest i wynagradza tych, którzy Go szukają" (11, 6).

Wydaje się nam, że obie te postaci wiary udzielanej Słowu Bożemu na gruncie niechrześcijańskim mogą występować razem i stanowić łącznie znak nadprzyrodzonego charakteru ludzkiego losu.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia można więc i trzeba poszukiwać świadectw autentycznego życia teologicznego w religijności niechrześcijańskiej.

Idziemy jeszcze dalej. Podobnie jak w religiach tak zwanych nieteistycznych znaleźć można świadectwa teologiczne, o których była mowa, tak wydaje się, że i w formalnie areligijnych postawach i przekonaniach oraz dociekaniach ludzkich takie się świadectwa kryją.

Największą trudność w ich wykrywaniu stanowić musi sama metoda. Co przyjąć za wyróżnik anonimowo religijnego charakteru ludzkich przeżyć? Uznanie tajemnicy, jaką stanowi rzeczywistość? Wrażliwość ludzkich aspiracji na transcendencję? Dążenie do takiej integracji wewnątrz człowieka czy też pomiędzy ludźmi, która przekraczać się zdaje nasze „techniczne", „psychotechniczne" czy „socjotechniczne" możliwości zorganizowania człowieka i jego losu? A więc wszelkie dążenia do ulepszenia życia człowieka poszczególnego i stosunków międzyludzkich? Można się tu spierać o szczegółowe ujęcia. Ale znów, na pewno, tędy prowadzi droga do odnalezienia świadectw, sięgających, z naszego punktu widzenia, teologii.

Ks. Leszek Kuc
Ks. Andrzej Zuberbier

Ks. HENRYK WENCEL

ENCYKLIKA HUMANAE VITAE – POSTĘP CZY REGRES?

Ciągle jeszcze pokutujący w umysłach nawyk do utożsamiania teologii z nauką Kościoła [1] może być przyczyną, dla której lektura encykliki *Humanae vitae* rodzi u niektórych przeświadczenie, że Kościół uznając za obowiązującą swą tradycyjną naukę w węzłowych zagadnieniach małżeńskich nawraca do tradycyjnej teologii. W ten sposób opory, jakie teologia ta budzi, mogą przylgnąć do encykliki. Czy słusznie? Czy wypowiedź papieża rzeczywiście oznacza, że konfesjonał będzie nadal owiany dawnym duchem rygoryzmu? Trudno kusić się o pełną odpowiedź na postawione pytanie. Może jednak nie bez znaczenia dla znalezienia odpowiedzi na nie będzie próba wydobycia z encykliki głównego jej tenoru i zestawienia go z nauką św. Tomasza z Akwinu, która to nauka stała się podstawą będącego ciągle jeszcze w obiegu tradycyjnego wykładu etyki małżeńskiej. Wydaje się również, że historyczne wymiary encykliki nabiorą wyrazistości, jeśli dokument ten ustawi się na tle niektórych tendencji nowej teologii.

IDEE CZYSTOŚCI U ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU

U podstaw etyki seksualnej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu [2] tkwi stwierdzenie, że właściwą przyczyną zbliżeń fizycznych małżonków są prawa, które rządzą biologiczną sferą człowieka [3]. Są one tego samego rodzaju, co te, które skłaniają człowieka do jedzenia i picia. Pożądanie seksualne jest tak samo głosem przyrody,

1 Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, t. II, 54—81; A. Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute*, Bremen 1964, 13 nn.

2 Por. J. Fuchs, *Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin*, Köln 1949; J. J. Schulz, *Bionome Geschlechtsentfaltung — Theonome Geschlechtsgestaltung*, München 1961, 5 nn.

3 *S.c. gent.*, III, 123.

jak uczucie głodu czy łaknienia. Zdania te mogą dziś razić swym fizycyzmem. Atoli na usprawiedliwienie Akwinaty trzeba zauważyć, że w ten sposób chciał on pokazać, że popęd seksualny należy do rzeczy naturalnych. Ponieważ znakiem dobroci rzeczy jest jej naturalność, zatem popęd ten nie może być czymś złym [4]. Ludzkość nie może się bez niego obejść, jeśli chce trwać i dlatego ma on podstawowe znaczenie społeczne [5]. Mając na uwadze ciągle odżywające na przestrzeni historii tendencje do przypisywania sprawom seksualnym pewnej skażoności, a przynajmniej do odizolowania ich od tego, co Boże i należące do religii [6], nie można nie widzieć wagi, jaką posiadało zdanie Księcia Scholastyki, iż zbliżenie fizyczne małżonków jest czymś dobrym. Będąc wartością niesie z sobą zadanie. Zadaniem tym jest kierowanie życiem popędowym poprzez opanowanie ich żywiołowości i zawartej w nich wskutek grzechu pierworodnego skłonności do uniezależnienia się od rozumu. Opanowanie popędu ma na celu wydobycie z niego obiektywnego dobra, jakim jest prokreacja [7]. Małżonkowie, którzy zadanie to realizują, wypełniają wolę Bożą, służą Dobru Najwyższemu [8].

Jest jeszcze inna racja, dla której Akwinata zaliczając seksualizm do rzeczy wspólnych człowiekowi i zwierzętom nie zamierzał wnieść do życia małżeńskiego jakiejś tyranii praw fizycznych. Według niego to, co na zewnątrz równa nas z przyrodą, stanowi materię, na której wyciskamy piętno naszej rozumności. Rozumność zaś jest podstawą wolności człowieka [9]. Nie inaczej zatem realizujemy swą wolność, jak przy pomocy swej cielesności. Ona jest tą płaszczyzną, na której człowiek pozostawia ślad swej godności, swej wyższości w stosunku do zwierząt. Nic więc dziwnego, że cnota umiarkowania, wyrażająca panowanie człowieka nad cielesnym pożądaniem posiada w Tomaszowej etyce znaczenie fundamentalne [10]. Chociaż człowiek podlega prawom biologicznym podobnie jak zwierzęta, to przestrzega ich dzięki swej rozumności w sposób niepodobny do zwierząt. Tę inność objawia on właśnie w cnocie umiarkowania.

Spośród cnót, które są przejawem umiarkowania, na pierwszym miejscu stawia św. Tomasz czystość. Dlaczego? Tok myślenia Akwinaty jest logiczny i nacechowany trzeźwością. Przyroda i panujący

---

4 *S. th.*, I—II q. 29, a 5.

5 *S. th.*, II—II q. 153, a 2.

6 Por. Z. Janssens, *Morale conjugale et progestogenés*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses", 32 (1963) 787—826; G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1959, tłum. A. Chojecki, 35 nn.

7 *S. th.*, II—II q. 151, a. 1; *S. c. gent.*, III. 126.

8 *S. th.*, II—II q. a. 2; 49, a. 5; *S. c. gent.*, III. 122.

9 *S. th.*, I q. 83, a. 3.

10 Por. *S. th.*, II—II q. 154, a. 12.

w niej ład jest dla niego obrazem mądrości Boga. Poprzez doświadczalny kontakt z otaczającym nas światem przyrody odkrywamy mądrość Bożą i tym samym poznajemy Jego wolę. Wola ta, której przyczyną jest mądrość Boża [11], jest dla człowieka prawem podstawowym. Wyprzedza ono wszelkie inne prawo dlatego, że jest związane z samym aktem stwórczym Boga. Inne prawa są wynikiem pozytywnej decyzji Boga lub człowieka (np. zasady sprawiedliwości), podczas gdy prawa, które dotyczą tej sfery człowieka, którą dzieli on ze zwierzętami, wypływają z natury rzeczy [12].

Doniosłość prawa jest uzależniona również od wielkości dobra, do jakiego prawo to zmierza. Co jest celem prawa, które rządzi seksualizmem ludzkim? Odpowiedzi należy szukać drogą obserwacji przyrody, jako że chodzi tu o sferę wspólną człowiekowi i zwierzętom. Otóż świat przyrody wskazuje, że celem tym jest zachowanie gatunku. Czystość dlatego więc góruje nad innymi cnotami umiarkowania, ponieważ ma na względzie dobro ogółu (podczas gdy inne — dobro jednostki) [13].

Realizm św. Tomasza ujawnia się i w tym, że zwraca on uwagę na subiektywne trudności, jakie musi przezwyciężyć człowiek realizując wysoką ideę czystości. Wskutek grzechu pierworodnego popęd seksualny ma w sobie tę nienaturalność, że pcha człowieka — i to w sposób gwałtowny — ku subiektywnemu zadowoleniu, bez zwracania uwagi na dobro obiektywne (które jest jego naturalnym celem). Poddanie się żądzy zmysłowej sprowadza częściową ślepotę intelektualną, wskutek czego człowiek rozpustny traci w znacznej mierze swą wolność. W dziedzinie seksualnej musi człowiek bardziej niż gdzie indziej zmagać się o zachowanie podstawowej zasady ludzkiej godności, jaką jest rozumność i wypływająca z niej wolność [14].

Jest rzeczą widoczną, że św. Tomasz dopatrując się w grzechu nieczystości szczególnie głębokiego zła nie kierował się uprzedzeniami do tego, co cielesne. Wręcz przeciwnie, stanowisko jego wynika z dostrzegania w ziemskości elementów wieczności. Dopatrywał się w cielesnej strukturze człowieka wyrazu Bożej mądrości. Przestrzeganie czystości należy do pierwszych przejawów ludzkiej prawości. Jest gestem uznania podstawowej woli Bożej, bo objawionej w samym stworzeniu. Grzech nieczystości godzi o tyle głębiej w wolę Bożą, o ile ta stawia zawsze dobro ogółu ponad dobro jednostki. Dziedzina seksualna dotyczy właśnie dóbr społecznych. Obok treści religijnych czystość ma także wysoki wydźwięk huma-

11 *De verit.*, q. 23, a. 6 ad 3.
12 *S. th.*, I—II q. 94, a. 2; II—II q. 154, a. 12; Suppl. q. 65, a. 1.
13 *S. th.*, II—II q. 154, a. 3.
14 *S. th.*, II—II q. 153, a. 3; tamże, q. 154, a. 1; tamże, a. 12.

nistyczny. Gwarantuje mianowicie człowiekowi wolność. Grzech nieczystości zaciera bowiem to, co jest podstawą wolności, a mianowicie rozumność. Nierozumność ta nie przejawia się jedynie w samym akcie grzeszenia, ale jest czymś, co trwa w człowieku jako następstwo grzechu, trwa w formie obniżenia jasności widzenia. Nic więc dziwnego, że według św. Tomasza czystość — i to czystość pojęta dość wąsko, bo ograniczająca się do regulowania dziedziny biologicznej człowieka — zajęła co do swej ważności w całości życia etycznego miejsce, jak się zdaje, zbyt wyeksponowane przyćmiewając na pierwszy rzut oka takie cnoty jak sprawiedliwość czy miłość [15]. Idąc po linii myślenia Akwinaty można by zaryzykować twierdzenie, iż trudno realizować wzniosłe cnoty sprawiedliwości i miłości, jeśli grzesząc rozpustą łamie się bardziej pierwotne zasady moralne [16].

Wydaje się, że tą drogą bardziej przystępna staje się Tomaszowa ocena grzechów małżeńskich. Nadużycie małżeńskie jest wg niego dlatego najcięższym grzechem nieczystości, ponieważ radykalnie niszczy porządek przyrody. Pełne użycie popędu seksualnego przy jednoczesnym uniemożliwieniu zapłodnienia, jest czynem gruntownie nierozumnym i w konsekwencji bardziej niż inne grzechy zacierającym różnicę, jaka dzieli człowieka od zwierząt. Małżonkowie, którzy w pożyciu fizycznym uniemożliwiają poczęcie się dziecka, niszczą to, co jest sensem ich zbliżenia i dlatego dopuszczają się czynu, który jest gorszy niż kazirodztwo. Na surowość oceny nadużycia małżeńskiego wpłynęły zapewne również współczesne Akwinacie poglądy, wg których nasienie mężczyzny zawiera już w sobie życie, chociaż w zalążku. W zbliżeniu fizycznym mężczyzna przekazuje kobiecie zalążki życia, które znajdują u niej odpowiednie warunki rozwoju. Natomiast dobrowolny wytrysk nasienia przy równoczesnym uniemożliwieniu zapłodnienia oznacza zniweczenie potencji życia. Dlatego jest to grzech podobny zabójstwu [17].

2. DUALIZM OBOWIĄZKÓW

Św. Tomasz umieszczając seksualizm ludzki bez reszty w świecie biologicznym wzniósł z konieczności do całości obowiązków mał-

15 *S. th.*, I—II q. 72, a. 2 ad 4; II—II q. 53, a. 6; tamże, q. 142, a. 4; tamże, q. 180, a. 2 ad 3; tamże, q. 152, a. 5.

16 *S. th.*, II—II q. 154, a. 12 ad 2.

17 *S. th.*, II—II q. 153, a. 3; tamże, q. 154, a. 1; tamże, a. 3; Suppl. q. 49, a. 4; *De malo*, q. 15, a. 2; *S. c. gent.*, III, 122; L. Janssens, *Mariage et fécondité*, Paris 1967, 54; tenże; *Les grandes étapes de la morale chrétienne du mariage*, w: *Aux sources de la morale conjugale*, Paris 1966, 125—155.

żeńskich rys pewnego dualizmu. Dualizm ten jest — jak się wydaje — daleką reperkusją przejęcia przez Akwinatę tej myśli greckiej, która przeciwstawiała w człowieku ciało — duszy [18]. Zbliżenie fizyczne małżonków i związany z nim obowiązek rodzenia dzieci to sprawy leżące po stronie ludzkiej cielesności. Na przeciwnym biegunie znajdują się sprawy ducha, do których należy obowiązek miłości. Dwoistość życia małżonków leży na dłoni. Niosła ona (dwoistość) w zarodku konflikt sumienia, który tak długo nie dawał o sobie znać, jak długo każde z małżonków było jednakowo zainteresowane w powiększaniu rodziny, jak i we wzajemnym okazywaniu sobie miłości. Współczesność niosąc z sobą potrzebę regulacji poczęć, wydobyła — jak się wydaje — na wierzch wzajemną konkurencyjność obowiązków małżeńskich. Teologia Tomaszowa stawiałaby małżonków, którzy czują się z obiektywnych powodów zmuszeni czasowo lub stale unikać poczęcia dziecka, wobec alternatywy: albo obdarzać się wzajemnie dowodami miłości popadając w grzech nieczystości, albo zrezygnować ze zbliżenia fizycznego ze szkodą dla ich wzajemnej miłości [19]. Nie trzeba wyjaśniać, że nie tak ma się rzecz po aprobowaniu przez Kościół metody okresowej wstrzemięźliwości.

Powstaje pytanie, czy teolog wnosząc do etyki małżeńskiej w ujęciu św. Tomasza pewne poprawki i uzupełnienia, zgodnie z nowymi wskazaniami Kościoła, nie daje tym samym dowodu, że nie docenia zwartości logicznej tej etyki? Czy Akwinata określając ściśle granice uczciwości małżeńskiej — granice, których w świetle nauki Kościoła dzisiaj przyjąć już nie można — nie chciał być wierny swoim założeniom? Czy zatem wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego postulują nie tyle uzupełnienie dawnej definicji czystości, ile rewizję niektórych założeń św. Tomasza? [20] Byłoby spłyceniem zagadnienia i przejawem pewnego pragmatyzmu, gdyby w akceptacji prawa małżonków do wyboru dni bezpłodnych (jako dni zbliżeń fizycznych) widziało się jedynie dyktowaną chęcią wyjścia naprzeciw współczesnym potrzebom umiarkowaną modyfikację tradycyjnej teologii. Przyjęcie metody okresowej wstrzemięźliwości ma swe podłoże w pogłębiającej się

---

18 H. R. Schlette, *Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie*, w: *Was ist Theologie?* München 1966, 9—24.

19 Akwinata widząc w prokreacji właściwy cel zjednoczenia fizycznego konsekwentnie twierdzi, że nie jest bez winy ta strona w małżeństwie, która żąda zbliżenia fizycznego, mimo iż aktualnie nie pragnie poczęcia się nowego dziecka (Suppl. q. 49, a. 5).

20 Z poprzednich rozważań łatwo wywnioskować, że wg Akwinaty metoda okresowej wstrzemięźliwości byłaby grzeszna, a to dlatego, że stosując ją małżonkowie zaprzeczaliby naturze popędu seksualnego, która jest u człowieka taka sama, jak u zwierząt.

w Kościele świadomości, czym jest w małżeństwie miłość i jakie dla niej znaczenie posiada pożycie fizyczne; inaczej mówiąc jest następstwem zmiany sposobu patrzenia na człowieka i małżeństwo. Jeżeli wg Akwinaty małżonkowie odczytywali sens swego związku ze struktury biologicznej popędu seksualnego, to Konstytucja duszpasterska określa powołanie małżeńskie podług treści, jakie zawiera w sobie idea człowieczeństwa. Człowiek to ktoś, kto stworzony na podobieństwo Boże umie podobnie (nie tak samo) jak Bóg stworzyć (Rdz 1, 1, 27) i jak Bóg miłować (1 J 4, 8)[21]. Dlatego małżeństwo to wspólnota życia i miłości (KDK 48). Dla tradycyjnej teologii płodność była właściwością ciała, w ujęciu nowym jest właściwością miłości. Rodzenie (i wychowanie) to szczytowe uwieńczenie miłości (KDK 48). Miłość ma moc płodzenia. Św. Tomasz tkwił głęboko w Tradycji wydobywając z wzajemnej bliskości małżonków obowiązek rodzenia. Ale widząc w zdolności do płodzenia coś, co jest wspólne człowiekowi i zwierzętom, nie mógł uniknąć pewnego podprządkowania wzajemnej miłości małżeńskiej prawu, które rządzi światem przyrody. Na innej natomiast płaszczyźnie ustawia powołanie małżeńskie Konstytucja duszpasterska. Mówiąc o rodzeniu i wychowaniu dzieci wyprowadza to zadanie z natury miłości małżeńskiej (KDK 50). Sfera cielesna jest — i tu dochodzi do głosu nowa teologia — miłości tej, miłości płodnej przyporządkowana.

Zbliżenie fizyczne małżonków jest zatem narzędziem ich miłości. W jakim znaczeniu? Służebną funkcję cielesności w stosunku do miłości można w różnoraki sposób przedstawić. Można np. powiedzieć, że pożycie fizyczne jest mową miłości. Mowa w znaczeniu wąskim nie zawsze jest wystarczająco mocnym sposobem objawienia komuś swej życzliwości. Matka tuląca do siebie swe dziecko bardziej przekonywująco pokazuje swą miłość macierzyńską niż wtedy, gdy ogranicza się do (łatwego) wypowiedzenia zdania: „kocham swe dziecko". Gest życzliwości jest mocniejszą mową miłości, niż wypowiedzenie samych słów o miłości, ponieważ posiada w sobie siłę dowodu. Małżonkowie objawiają więc swą miłość przez wzajemną codzienną uprzejmość, uczynność, wykorzystywanie okazji, by sprawić drugiej stronie radość itd. Wśród małżeńskich dowodów miłości szczególne miejsce posiada zbliżenie fizyczne. Przez nie każde z małżonków pokazuje, że nie należy do siebie, ale do drugiej strony. Składają oni całych siebie we wzajemnym darze. Oddanie miłosne, posuwając się aż do pełnego daru ciała, równocześnie miłość tę powiększa. Inaczej mówiąc —

---

21 Por. A. Auer, *Eheliche Hingabe und Zeugung*, „Theologisch-praktische Quartalschrift", 111 (1963), 131—132.

cielesność pełni rolę narzędzia miłości w dwojakim znaczeniu: objawia wzajemną wewnętrzną więź małżonków i jednocześnie ją pogłębia [22].

W tym miejscu trzeba zauważyć, iż przypisując pożyciu fizycznemu funkcję narzędzia miłości wyraża się przekonanie, że z małżeńskiego punktu widzenia wartość cielesności pochodzi od zewnątrz, a mianowicie od miłości, której służy. Narzędzie bowiem samo w sobie jest czymś neutralnym. Jego wartość pochodzi od intencji, w jakiej człowiek się nim posługuje. Łatwo dostrzec, że tą drogą otwiera się możliwość uzasadnienia etyczności używania środków antykoncepcyjnych. Pożycie fizyczne otrzymuje swój sens od swojej użyteczności w podtrzymywaniu i umacnianiu więzi małżeńskiej. Mając na uwadze to, że narzędzie jest po to, by nim manipulować i to możliwie skutecznie, nic nie stoi na przeszkodzie, by korzystać ze zdobyczy współczesnej techniki czy chemii przy posługiwaniu się cielesnością. Zabiegi te są moralnie czyste, jeśli tylko nie zmierzają do zaspokojenia ciasnej, egoistycznej miłości, ale mają na względzie zachowanie i pogłębienie miłości prawdziwej, która ogólnie rzecz biorąc jest otwarta na urodzenie i wychowanie dzieci, chociaż aktualnie są one niepożądane. Małżonkowie mogą wówczas powiedzieć, iż mimo użycia środków antykoncepcyjnych zbliżenie fizyczne jest pośrednio płodne. Służąc bowiem pogłębieniu więzi małżeńskiej stwarza sprzyjające warunki dzieciom żyjącym lub mającym się w przyszłości urodzić. Z tego płynie dalszy wniosek, że ocena etyczności sposobu zachowania się w zbliżeniu fizycznym jest dostępna tylko samym małżonkom. Tylko oni mogą bowiem poznać czystość swej intencji.

Nasuwa się pytanie, czy zdanie, że małżonkowie mają prawo do swobody w sposobie posługiwania się zbliżeniem fizycznym dla dobra ich miłości, czyli że mają prawo w pewnych wypadkach do używania środków antykoncepcyjnych, nie wyraża myślenia, które jest jeszcze jedną reminiscencją dualizmu greckiego w etyce? Wprawdzie doceniono rolę cielesności w podtrzymywaniu i rozwijaniu miłości małżeńskiej, ale czy nie chodzi tu jedynie o dostrzeżenie użyteczności ciała dla spraw ducha? Czy nie platonizuje się miłości małżeńskiej, mówiąc, że ona „posługuje się" pożyciem fizycznym? Wszak tym sposobem przyznaje się, że ona sama jest czymś czysto duchowym. Czym wyróżnia się miłość mał-

---

22 J. Dawid, *Nouveaux aspects de la doctrine catholique du Mariage*, Paris 1967, 77—86; G. Martelet, *Morale conjugale et vie chrétienne*, „Nouvelle Revue Théologique", 87 (1965), 245—266; J. M. Reuss, *Zeugungsziel und eheliche Vereinigung*, „Der Seelsorger", 36 (1966), 249—259; F. Böckle, *Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung* „Concilium", 5 (1965), 411—426.

żeńska (która jest czysto duchowa) spośród innych rodzajów miłości? Tym, że posługuje się seksualizmem, który bez reszty tkwi w świecie fizycznym. W tym kontekście jest rzeczywiście niezrozumiałe, dlaczego dokonywanie zabiegów na cielesności, np. przez używanie środków antykoncepcyjnych, miałoby szkodzić miłości, naruszać godność małżonków, skoro w swej roli narzędzia pozostaje ona zewnątrz tego, czemu służy?

Może się wydawać, że takie zrozumienie rzeczy harmonizuje z Konstytucją duszpasterską, która mówi, że pożycie fizyczne to „oznaki małżeńskiej przyjaźni", że miłość małżeńska „wyraża się i dopełnia w szczególny sposób aktem małżeńskim" (KDK 49). Mogli zatem niektórzy sądzić, że z chwilą ogłoszenia tego dokumentu będzie tylko kwestią czasu uznanie przez Kościół godziwości używania środków antykoncepcyjnych w tych wypadkach, gdy z obiektywnie uzasadnionych powodów małżonkowie aktualnie nie pragną poczęcia się dziecka, a z drugiej strony dla ożywienia i pogłębienia ich więzi decydują się na zbliżenie fizyczne. Czy wobec tego encyklika *Humanae vitae* nie oznacza odejścia Kościoła od tego, co powiedział o małżeństwie w Konstytucji duszpasterskiej? A może trudność pogodzenia tych dwu dokumentów pochodzi z uporczywego trzymania się greckiej wizji człowieka jako punktu wyjścia do rozwiązań nad etyką małżeńską? Może encyklika *Humanae vitae* postuluje przezwyciężenie pewnych nawyków myślowych na rzecz nowego, biblijnego sposobu patrzenia na człowieka?

3. SYMBOL DUSZY

Izraelici nie badali człowieka od strony jego elementów składowych. Obdarzeni myśleniem historycznym, nie zajmowali się filozoficzną analizą człowieka. Dla nich człowiek to ktoś, kto znajduje się albo na drodze zbawienia i wtedy mówili o nim, że jest duchowy, albo idąc drogą grzechu zbliża się ku potępieniu. Takiego człowieka nazywali cielesnym [23]. Greckie przeciwstawianie duszy ciału jest obce Staremu Testamentowi. Cały człowiek jest duszą i cały ciałem (Job 14, 22; Ps 15, 9). Cielesność i duchowość wyrażają tam cechy życia ludzkiego: pierwsza to słabość człowieka i jego przemijalność (Ps 77, 39; Iz 40, 6), druga — boski pierwiastek życia, czyli moc i nieprzemijalność (2 Krn 32, 8; Jon 12, 10). Również w Nowym Testamencie ciało oznacza po prostu człowieka

[23] H. R. Schlette, art. cyt.; P. Schoonenberg, *Der Mensch in der Sünde*, w: *Mysterium salutis*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, t. II, 880 nn.

(Łk 11, 33—36; J 1, 14). Duszą nazywa ludzkie życie w całej jego rozciągłości (Mk 8, 35; Dz Ap 2, 41) [24].

Sobór w Vienne, chociaż używa szkolnego języka scholastycznego, nie odstępuje od biblijnego pojmowania człowieka, kiedy mówi, że dusza ludzka jest formą ciała (D 481) [25]. Człowiek to nie zestaw dwóch substancji — ciała i duszy, ale jedna substancja, która ma charakter złożony [26]. Człowiek to istota cielesna, z tym, że ciało zawdzięcza swą substancjalność duszy. A zatem jest on równocześnie istotą duchową. Ciało przestaje być człowiekiem i ulega rozkładowi z chwilą opuszczenia go przez duszę. Dusza zaś potrzebuje ciała, by móc się wyrazić w przestrzeni i czasie, czyli by móc egzystować po ludzku [27]. Ponieważ cielesność stanowi aktualizację duszy, dlatego nie można mówić, że człowiek składa się z duszy i ciała. Lepiej też użyć określenia, że człowiek jest ciałem, zamiast — że ma ciało. Ono jest bowiem symbolem duszy w tym znaczeniu, że jest jego (człowieka) historią [28]. W ciele dusza realizuje swe zadanie. Człowiek jest w tej mierze sobą, w jakiej jest duchowy i zarazem cielesny. Bez duszy ciało nie byłoby człowiekiem, ale też bez ciała dusza nie umiałaby się po ludzku wypowiedzieć, wypełnić swego ludzkiego powołania. Wolno zatem powiedzieć, że w miarę pogłębiania się życia duchowego dojrzewa ludzka cielesność. Dojrzałość duchowa musi się dlatego wyrazić w dojrzałości spraw ciała, ponieważ dusza — jak powiedziano wyżej — realizuje siebie w ciele [29].

Do faktu jedności człowieka wyraźnie nawiązuje encyklika *Humanae vitae,* kiedy mówi, że miłość małżeńska jest jednocześnie przejawem ludzkiej cielesności jak i duchowości (9). Czy Ojciec św. podkreślając, że miłość małżeńska jest czymś, co wyrasta również ze świata fizycznego, nie mówi pośrednio, iż użyte w Konstytucji duszpasterskiej, w rozdziale o rodzinie i małżeństwie, słowa miłość i cielesność odczytano na modłę grecką, skoro w pierwszym dopatrywano się czysto duchownej rzeczywistości, a w drugim neutralnego narzędzia? Czy prawda o dotykalnym charakterze miłości małżeńskiej nie znosi przeciwstawności pomiędzy miłością a zbliżeniem fizycznym, przeciwstawności, która jest kamieniem

---

[24] P. van Imschoot, *Fleisch,* w: *Bibellexikon,* Tübingen 1968, 482—486; tenże, *Seele,* w: *Bibel-Lexikon,* 1564—1567.

[25] J. B. Metz, *Leiblichkeit,* w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe,* München 1963, t. II, 31—37.

[26] E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej,* Warszawa 1958 (tł. J. Rybałt), 174—191.

[27] R. le Trocquer, *Kim jestem ja — człowiek?,* Paris 1968 (tł. O. Scherer), 25—47.

[28] K. Rahner, dz. cyt., t. IV, 304—311.

[29] Por. J. B. Metz, art. cyt.

węgielnym współczesnych prób usprawiedliwienia używania środków antykoncepcyjnych, a która (przeciwstawność) bardziej przypomina świat Platona niż świat ukazany przez Konstytucję duszpasterską, którego centrum stanowi człowiek w swej cielesno-duchowej jedności (KDK 3, 14)?

Jeśli nie da się wyizolować duchowości od tego, co fizyczne, to trzeba się zgodzić z tym, że duchowość wyciska znamię swej godności także na procesach biologicznych człowieka. Domagają się one zatem od nas zachowania w stosunku do nich nacechowanego szacunkiem dystansu (*Humanae vitae* 10, 12, 16). Dla etyka o greckiej orientacji filozoficznej jest rzeczą niezrozumiałą, jak prawa, które rządzą ciałem człowieka, a które zalicza się bez reszty do praw przyrody, mogą rządzić życiem osobowym małżonków. Patrząc na człowieka jako na mozaikę, składającą się z części przynależnych do świata materialnego i z części duchowej — nie bez racji mniema się, że ta druga, wyższa godnością część człowieka jest uprawniona narzucać swą wolę procesom biologicznym. Licząc się jednak z substancjalną jednością człowieka trzeba uznać, że procesy biologiczne mają w człowieku inny charakter niż u zwierząt (KDK 51) [30]. Są inne w tym sensie, że w nich jest duchowość (to nie znaczy, by były duchowe!). Nie należą one do człowieka tak, jak gdyby były jego własnością (a tym samym stały do jego dyspozycji). Przyroda przeznaczona do kierowania „od zewnątrz", czyli do posługiwania się nią przez człowieka dla jego własnych celów, przestaje być przyrodą, kiedy staje się ciałem ludzkim. U człowieka bowiem wszystko, co fizyczne, jest — jak już zaznaczono — przeniknięte duchowością. W każdej części ciała mieszka cała dusza [31]. Strukturze zjednoczenia fizycznego małżonków, noszącej w sobie siłę symbolu całego człowieka, przysługuje zatem nietykalność. Jest rzeczą jasną, że nie chodzi tu o podporządkowanie miłości małżeńskiej prawom fizycznym, ale o honorowanie cielesności, która w każdej swej części stanowi aktualizację duszy. Pożycie fizyczne jest nie tyle narzędziem pogłębiania więzi małżeńskiej, ile samo w sobie stanowi już dokonanie, niezależnie od subiektywnych szlachetnych zamiarów małżonków, wymiany ludzkich wartości. Czystość małżeńska polega na afirmacji cielesności pożycia małżeńskiego — jako wymiany personalnej. Ale to jest równoznaczne z uszanowaniem nienaruszalności struktury tego zbliżenia. O zaistnieniu grzechu nieczystości decyduje nie tylko chęć użycia drugiej osoby dla subiektywnych doznań

30 H. et L. Buelens-Gijsen, *Mariage catholique et contraception*, Paris 1968 125 nn.

31 K. Rahner, dz. cyt., t. IV, 304—311.

seksualnych [32], ale i niezależnie od takiej intencji faktyczne pogwałcenie nietykalności ludzkich spraw ciała. Małżonkowie ingerując w strukturę fizyczną pożycia, naruszają szczególnie głęboko nietykalność człowieka, ponieważ jest ono (pożycie) szczególnym symbolem ludzkiej aktywności; wyraża najgłębsze powołanie człowieka, bo powołanie do miłości i tworzenia. Nadużycie małżeńskie oznacza dezaprobatę prawa człowieka do szczególnej nienaruszalności spraw ciała w chwili, gdy w nich aktualizuje się małżeństwo pojęte jako społeczność życia i miłości.

Przeciwko tym zdaniom można by wysunąć zarzut, że nie uwzględniają one faktu, iż nietykalność ludzkiego ciała ma charakter względny. Wszak wolno, a czasem istnieje nawet obowiązek, np. amputacji pewnego organu dla ratowania życia lub prawidłowego funkcjonowania całego organizmu. Trzeba jednak zauważyć, że prawo do amputacji, dokonywania przeszczepów czy do transfuzji jest prawem człowieka do obrony przed zagrożeniem własnego lub cudzego życia lub wartości wyższych niż ziemskie życie. W niczym nie narusza się tu zasady nietykalności ciała ludzkiego. Ów moment zagrożenia wartości wyższych usprawiedliwia niejednokrotnie dokonanie zabiegu, którego skutkiem jest sterylizacja. Jest rzeczą wiadomą, że małżonkowie mają obowiązek przerwania aktu małżeńskiego, jeśliby jego kontynuacja łączyła się ze zgorszeniem osoby trzeciej (nieprzewidziana obecność dziecka). Wolno też kobiecie ingerować w strukturę fizyczną zbliżenia, jeśli zbliżenie to jest przez mężczyznę bezprawnie wymuszane (gwałt). Jest rzeczą widoczną, że kobieta broni wtedy wartości wyższych wobec grożącego jej niebezpieczeństwa. Wydaje się, że niektórzy tą drogą usiłują usprawiedliwić stosowanie środków antykoncepcyjnych w małżeństwie. Ale czy wolno nazwać możliwość zapłodnienia, jakie niesie z sobą zbliżenie fizyczne małżonków i związane z tym niepożądane konsekwencje (zdrowotność) zagrożeniem? Czy tak stawiając rzecz nie chce się powiedzieć, że zbliżenie fizyczne jest dziełem sił, wobec których małżonkowie są bezradni, a nie wynikiem ludzkiej decyzji? Czy nie jest to równoznaczne z dehumanizacją pożycia małżeńskiego? Czy małżonkowie, którzy z obiektywnych powodów nie pragną aktualnie nowego dziecka, mogą być dla siebie zagrożeniem? Czy w ogóle człowiek może być wobec siebie czy wobec innych zagrożeniem? Jeśli takim nigdy nie wolno być, to też nigdy nie wolno stosować środków antykoncepcyjnych. I tę wymowę posiada encyklika *Humanae vitae*, że postuluje rozwój małżeństwa w kierunku jego pełnej humanizacji, tzn. by zjednoczenie fizyczne było wynikiem w pełni dojrzałej decyzji małżonków.

[32] Ks. bp Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, passim.

ZAKOŃCZENIE

Odpowiedź na pytanie, czy encyklika *Humanae vitae* powraca w swym ustawieniu spraw małżeńskich do tradycyjnej teologii, której zręby zbudował św. Tomasz z Akwinu, ma charakter złożony. Z jednej strony Ojciec św. nie dopatruje się istoty zła nadużycia małżeńskiego w świadomym zmarnowaniu nasienia; nie nazywa go też grzechem, który w swej ciężkości byłby podobny aż zabójstwu [33]. Z drugiej strony dokument ten wydaje się kontynuować idee teologii scholastycznej w tym, że postuluje szacunek wobec świata fizycznego. Akwinata wykrywając w cielesności ślady Boga zapoczątkował — jak się zdaje — myśl, która znalazła pełne rozwinięcie zarówno w Konstytucji duszpasterskiej, jak i w omawianej encyklice. Jednak mimo oryginalnie przez siebie sformułowanej zasady arystotelesowskiego hilemorfizmu, która mówi, że dusza jest formą ciała, że świat cielesny i świat bezcielesny tworzą w człowieku substancjalną jedność [34], nie uchronił się on — jak się wydaje — od przeciwstawienia małżeńskiej miłości pożyciu fizycznemu, które umieścił na płaszczyźnie wspólnej człowiekowi i zwierzętom. Według św. Tomasza małżonkowie „przy okazji" zbliżeń fizycznych objawiają swą rozumność, na której opiera się godność człowieka lub ją zacierają. Zwęził on zatem znaczenie czystości do rozumnego panowania nad tym wycinkiem przyrody, jakim jest jego zdaniem popęd seksualny. Encyklika natomiast mówiąc o czystości, o szacunku należnym ciału (17) nawiązuje do innej wizji człowieka, a mianowicie do istoty ludzkiej, w której nie ma już dwu odrębnych sfer — zwierzęcej i osobowej. Tym samym ustawia czystość i to, co się jej sprzeciwia, na nowej płaszczyźnie. Wydaje się, że Ojciec św. odstępuje od rygorystycznego traktowania grzechu małżeńskiego z jednej strony, z drugiej natomiast ukazuje głębię zła tego grzechu, której dotąd teologia moralna może nie brała w pełni pod uwagę. Czystość małżeńska w nowym ujęciu zasadzałaby się na takim ustosunkowaniu się do ciała współmałżonki (ka), by wyrażało ono jego afirmację (ciała) jako symbolu całego człowieka. Przez grzech nieczystości człowiek niejako nie chce widzieć w cielesności aktualizacji duszy. Ponieważ zbliżenie fizyczne jest specyficzną, bo małżeńską aktualizacją zdolności duszy do miłowania i współtworzenia z Bogiem dlatego małżonkowie używając środków antykoncepcyj-

---

33 Por. G. Martelet, *Pour mieux comprendre l'encyclique „Humanae vitae"*, N. R. Th. 90 (1968), 897—917.

34 *S. th.*, I q. 76, a. 1; tamże, a. 3; *S. c. gent.*, III, 68; por. Gilson dz. cyt., 174—191.

nych bynajmniej nie zacierają tylko jednej cechy ludzkiej, a mianowicie zdolności do współtworzenia, ale w całości nie afirmują ciała, jako symbolu duszy. (Nie można pozbawić kogoś jednej istotnej cechy, nie niszcząc jego człowieczeństwa w całej rozciągłości.) Grzesząc nieczystością, małżonkowie nie tylko przekreślają swą rozumność (ujęcie tradycyjne), ale odrzucają człowieka całego w jego cielesności zamiast mu się oddać. Moment nieuszanowania godności ludzkiej dotyczy szczególnie kobiety (*Humanae vitae* 17).

Wreszcie warto zaznaczyć, że lansowana przez encyklikę okresowa wstrzemięźliwość, to nie wstrzymanie się przez pewien czas od małżeńskiej aktywności, to nie proste niezaistnienie czegoś w małżeństwie. Wstrzemięźliwość jest dojrzałością ciała, która jest skutkiem rozwinięcia przez duszę swej pełnej dynamiki (dlatego nie mówimy o wstrzemięźliwości u niemowlęcia). Ojciec św. postulując metodę okresowej wstrzemięźliwości, jako jedyną metodę regulacji poczęć, pośrednio mówi o obowiązku zdobywania przez małżonków dojrzałości cielesnej, która jest jednoznaczna z pełną aktualizacją ich człowieczeństwa.

Ks. Henryk Wencel

TEKST ENCYKLIKI

HUMANAE VITAE

ZAMIEŚCIMY W NASTĘPNYM NUMERZE „ZNAKU"

REDAKCJA

Ks. WALERIAN SŁOMKA

WIECZNA WARTOŚĆ ZAANGAŻOWANIA DOCZESNEGO

WEDŁUG KONSTYTUCJI GAUDIUM ET SPES[1]

ŚWIAT DOCZESNY I WIECZNY

Historia soborów Kościoła Katolickiego nie notowała nigdy faktu tak rozległego i systematycznego potraktowania aspektów życia doczesnego jak ma to miejsce w wypadku Vaticanum II.[2] Trzeba jednakże zaznaczyć, iż także nigdy przedtem pisarze chrześcijańscy nie poświęcali tyle miejsca zagadnieniom tego świata w odniesieniu do świata religijnego, jak to czynią w czasach ostatnich. *Sacrum* i *profanum*, świat religijny i świat świecki, niebo i ziemia, wieczność i doczesność, nadprzyrodzoność i natura, świat Niestworzony i stworzony w swych wzajemnych relacjach stały się od lat przedmiotem rozległych dociekań myślicieli o różnych przekonaniach konfesyjnych.[3] Jakże pasjonujące są studia w tym zakresie francuskiego jezuity Pierre Teilhard de Chardin, czy też anglikańskiego biskupa John A. T. Robinson. Jakkolwiek nie można powiedzieć, by dotychczasowy stan badań odpowiadał już na wszystkie pytania rodzące się w odniesieniu do wymienionych wyżej rzeczywistości, to jednak trzeba stwierdzić, że jego istotna tendencja pozwala nam dostrzegać ich podstawową jedność, chociaż jawi się ona jako jedność w zróżnicowaniu. Znamienna dla tego nurtu rozwiązania wydaje się być intuicja G. Marcela, który pod datą 4 marca 1933 r. odnotował: „Niezależnie od tego, co powiedziało tylu duchownych i doktorów, moim najgłębszym, naj-

---

[1] por. dwa poprzednie art. z tej serii: „Zeszyty Naukowe" KUL, X (1967, n. 4 (40), 52—62; „Więź", X (1967), 5 (109), 27—36.

[2] por. M.-G. Mc Grath, *Présentation de la Constitution „l'Eglise dans le monde de ce temps"*, w: *Vaticanum II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, T. II, Paris 1967, 18.

[3] por. J. Keller, Wstęp do polskiego wyd. książki R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1968, 7—30.

bardziej niewzruszonym przeświadczeniem pozostaje — i jeśli to herezja, tym gorzej dla ortodoksji — że Bóg nie chce bynajmniej być przez nas kochany wbrew temu, co zostało stworzone, lecz chwała Boża zaczyna się i dokonuje poprzez stworzenie. Oto dlaczego tyle budujących książek jest dla mnie nie do zniesienia. Ów Bóg wrogi temu, co stworzone, i jak gdyby zazdrosny o własne dzieło, jest w moich oczach jedynie bożkiem". [4]

Konstutucja *Gaudium et Spes* jest wyrazem niezwykle poważnego potraktowania rzeczywistości świata doczesnego w życiu i zaangażowaniu chrześcijańskim przez Ojców II Soboru Watykańskiego. Historia powstawania tej Konstytucji świadczy jak u samych jej podstaw legło pragnienie szukania właściwej odpowiedzi na zagadnienie wzajemnych relacji między tym co wieczne i tym co doczesne, jak jedną z zasadniczych trosk ludzi pracujących nad redakcją tej Konstytucji było uniknięcie bądź to błędu zamknięcia człowieka wyłącznie w wymiarach rzeczy ziemskich i doczesnych, bądź też błędu takiego ujmowania wiecznego powołania człowieka, które w wysiłku na rzecz ludzkich wartości ziemskich i doczesnych widziałoby swego wroga. [5] O ile błąd pierwszego rodzaju jest czymś zewnętrznym w stosunku do chrześcijaństwa, o tyle błąd drugi może i, historycznie rzecz biorąc, rodził się nieraz w środowisku chrześcijańskim. Sprzyjała temu m. in. wieloznaczność pojęcia świata, ciała czy królestwa ziemskiego [6]. Jednakże, nawet po uwzględnieniu faktu tej wieloznaczności wspomnianych pojęć nie możemy powiedzieć, by *profanum* było *sacrum*, świat świecki tym samym co świat religijny, ziemia tym samym co niebo, a wieczność tym samym co doczesność. Nawet biorąc pojęcie świata doczesnego w jego najbardziej pozytywnym znaczeniu, nie będziemy mogli powiedzieć, by nie stosowały się do niego słowa Pawła Ap.: „Przemija bowiem postać tego świata" (1 Kor 7, 31). Jeżeli zaś postać tego świata przemija, jeśli chrześcijanin ma być zorientowany na świat wieczny, to czy nie wróci tu z całą ostrością zarzut o religii jako opium narodów, o religii znieczulającej człowieka na sprawy ludzi żyjących na tej ziemi i borykających się z tyloma przeciwnościami zagrażającymi ich istotnym ludzkim interesom? Czy w takim wypadku kto chce być dobrym chrześcijaninem nie musi zdradzić interesów rodziny ludzkiej i czy naprawdę orientacja na wieczność nie musi być konkurencyjna

---

[4] *Być i mieć*, Warszawa 1962, 159—160.

[5] por. Ph. Delhaye, *Histoire des textes de la Const. Pastorale*, w: *Vaticanum II...*, dz. cyt., T. I, 223—230.

[6] por. Y. M.-J. Congar, *Eglise et monde dans la perspective de Vaticanum II*, w: *Vaticanum II...*, dz. cyt., T. III, 38—41; B. Lambert, *La problématique générale de la Const. Pastorale*, w: *Vaticanum II*, dz. cyt., T. II, 133—157.

w stosunku do orientacji na doczesność? Czy wreszcie chrześcijanin, który będzie solidarny ze wszystkimi ludźmi w ich wysiłkach zbudowania lepszego świata na ziemi, zbudowania bardziej ludzkich warunków życia człowieka nie będzie przez to samo tracił istotnych wartości swego wiecznego powołania? Czy jego ziemskie zaangażowanie nie będzie czystą stratą dla życia wiecznego, dla wiecznego zbawienia? Oto pytania, które jeszcze ciągle rozbrzmiewają echem [7], które domagały się od Kościoła Katolickiego odpowiedzi, które były przed oczami ludzi pracujących nad Konstytucją *Gaudium et Spes* i ludzi uchwalających jej ostateczne sformułowania.

PROFETYCZNY WYMIAR EGZYSTENCJI

Nie można powiedzieć, by kiedykolwiek przedtem, czy w naszych czasach przyjmowano powszechnie jakieś określenie sensu świata. Inaczej określali go materialiści, a inaczej idealiści. Inaczej widzieli i widzą sens świata doczesnego ludzie deklarujący ateizm, a inaczej ludzie uznający Boga Stwórcę. Wśród tych ostatnich spotykamy również bardzo daleko idące w konsekwencjach różnice ujmowania sensu rzeczywistości świata doczesnego. Dla ilustracji wystarczy przypomnieć tu w łonie samego chrześcijaństwa zasadniczo inne wizje sensu świata u różnych odłamów gnostycko-manichejskich od tej, która właściwa jest Kościołowi Katolickiemu. Nas interesuje tu Konstytucja *Gaudium et Spes* jako wyraz ostatnich sformułowań Nauczycielskiego Urzędu Kościoła w tym zakresie.

W pierwszym rzędzie należy zauważyć, iż pojęcie świata doczesnego, świata, w którym dziś żyjemy i który stanowimy sami, wyraża rzeczywistość bardzo złożoną i paradoksalną. Pojęcie to wskazuje zarówno na zjawiska twórcze, wielkie, wspaniałe i dobre jak na zjawiska destrukcyjne, nikczemne, okropne, podłe i złe. W pojęciu tego świata zawiera się jednocześnie i paradoksalnie bogactwo i głód, ogromna kultura naukowa i analfabetyzm, wolność i zniewalanie, tęsknota za jednością i pokojem, oraz budowanie nowych linii podziału i nowe wojny [8]. Świat obecny to Boże stworzenie, to obraz i podobieństwo Boga, ale także grzech i negacja przynależności do Boga [9]. Jest w tym świecie coś, co ustawicznie przemija, ale jednocześnie jest w nim coś, co stanowi podłoże

---

[7] por. G. Thils, *L'Activité humaine dans l'univers*, w: *Vaticanum II...*, dz. cyt., t. II, 279.

[8] por. GS, n. 4 (Dokumenty Soboru są cyt. wg wydaw. watykańskiego: *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones. Decreta. Declarationes*, 1966; cyt. w języku polskim zaś wg tłum. „Znak", nr. 148).

[9] por. GS, n. 12—13; 36—37.

wszelkich przemian, a samo nie ulega zmianie.[10] Ta konkretna rzeczywistość świata tak złożona i tak paradoksalna wymaga rozeznania i osądu, który z kolei winien stanąć u podłoża naszej postawy w stosunku do świata. Prawdą jest, zdaniem Konstytucji *Gaudium et Spes*, że świat został stworzony i jest zachowywany w istnieniu z miłości Stwórcy, ale jest także prawdą, że świat ten pod wpływem Złego popadł w niewolę grzechu. W wyniku tego, świat jest rzeczywistością, w której działają siły dobra i zła, ale jednocześnie rzeczywistością, w której i dla której zbawienia Chrystus umarł na krzyżu i zmartwychwstał[11]. Nie ma więc sprzeczności pomiędzy słowami Chrystusa: „Teraz odbywa się sąd nad tym światem. Teraz władca tego świata zostanie precz wyrzucony" (J 12,31), a innymi słowami: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, ażeby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3,16). Skoro ten świat jest rzeczywistością złożoną i paradoksalną to, w następstwie tego, należy nie tylko odczytywać go takim jakim jest, ale także zająć w stosunku do niego odpowiednią postawę.

Najpierw, świat jawi się nam jako stworzenie Boże. Związek stworzenia ze Stwórcą jest bardzo istotny, jest tak zasadniczy, iż stworzenie ginie bez Stwórcy[12]. Czy oznacza to, że świat należy utożsamiać z Bogiem i w ten sposób postawić znak równości między *profanum* i *sacrum*, między tym, co wieczne i tym, co doczesne? Nie, odpowiedź twierdząca jest obca katolicyzmowi. Czy jednak, z drugiej strony, świat jest w tym sensie inny od Boga, iż z natury swojej należałoby uznać go za zupełnie obcą Bogu rzeczywistość; za coś, co może być tylko poddane i użyte, ale samo nie posiada żadnej wartości i istoty domagającej się uznania; za coś, co ze swej natury nie jest zdolne do uczestniczenia w *sacrum* i w wiecznym trwaniu? Też nie. Fragment Konstytucji *Gaudium et Spes* o autonomii tego świata ukazuje inne rozwiązanie[13]. Świata doczesnego nie można utożsamiać z Bogiem, ani też rozpatrywać jego autonomii z pominięciem faktu stworzoności. Do natury tego świata należy bowiem stworzoność. Nie będąc tożsamym ze swym Stwórcą, ale nosząc w swej naturze znamię stworzoności, świat ten posiada właściwą sobie egzystencję i właściwą tej egzystencji autonomię. Ze względu na charakter stworzenia egzystencja świata posiada swe odniesienie i swój istotny związek ze Stwórcą. To właśnie przez ten sam fakt stworzenia świat doczesny jest, z jednej strony, rzeczywistością autonomiczną, gdyż takim stworzył go

[10] por. GS, n. 10.
[11] por. GS, n. 2.
[12] por. GS, n. 36.
[13] por. GS, n. 36.

Stwórca, a z drugiej strony, świat ten jest rzeczywistością o charakterze profetycznym, dzięki czemu wszyscy ludzie mogą usłyszeć w wymowie stworzeń głos Stwórcy i odczytać w nich Jego objawienie. Można powiedzieć, że nie tylko w człowieku [14], ale w całym stworzeniu posiał Stwórca swoje boskie ziarno, dzięki któremu cały ten stworzony świat posiada w swej egzystencji profetyczny wymiar domagający się od ludzkiej świadomości i wolności profetycznej postawy. Dopiero uwzględnienie tego, co nazwaliśmy profetycznym wymiarem egzystencji świata i ludzkiej postawy w stosunku do niego, pozwala na uchwycenie właściwego sensu świata doczesnego. Respektując bowiem inność stworzenia od Stwórcy i właściwą autonomię świata stworzonego, pozwala jednocześnie zrozumieć boską rangę stworzenia, pozwala dojrzeć w tym właśnie świecie doczesnym i ziemskim obecność tego, co święte i wieczne. Wszelka próba rozdarcia tej jedności między profanum i sacrum, między światem doczesnym i wiecznym musi być oceniona, w tym świetle, jako próba oderwania ciała od duszy. I odwrotnie, wszelka próba respektowania profetycznego wymiaru rzeczywistości doczesnej nie łączy się z pogardą, czy degradacją tej ostatniej, ale jest przywracaniem jej życiowej siły i głębi, dzięki czemu wartość świata doczesnego i świeckiego rozszerza się z ram czasu na wieczność, z ram czysto świeckich na boskie. Człowiek o profetycznej postawie w stosunku do całej rzeczywistości doczesnego świata pokonuje w istotny sposób obcość świata względem jego wiecznego powołania. Odtąd wie on, że Stwórca umieścił go nie w świecie obcym Bogu, w świecie bezbożnym, ale w świecie Bożym, który ma umiłować i uszanować, jak miłuje go Stwórca. To właśnie w nim i przez niego cały świat ma świadomie i dobrowolnie przynależeć do Boga w Jezusie Chrystusie [15].

Świat przez Boga stworzony, świat o charakterze profetycznym i randze boskiej, świat dobry popadł jednak pod wpływem Złego w niewolę grzechu. To jest fakt, którego według doktryny chrześcijańskiej i według Konstytucji *Gaudium et Spes* nie można pominąć, jeśli chce się właściwie odczytywać sens tego świata.

Niewola grzechowa, czyni pojęcie tego świata wieloznacznym, i sprawia, że świat doczesny ujawnia nam nie tylko swój wymiar profetyczny, wymiar boski, ale także wymiar demoniczny. W jakim sensie należy rozumieć obecność grzechu w świecie, obecność również demonicznego wymiaru świata? Konstytucja *Gaudium et Spes* wskazuje wyraźnie na Złego jako inspiracyjne źródło grzechu. Grzech jest tu widziany jako wola osiągania celu przez stworzenie

---

14 por. GS, n. 3.
15 por. GS, n. 37 i 14.

wbrew Stwórcy i poza Stwórcą. Inaczej mówiąc, grzech jest bałwochwalczym ustosunkowaniem się człowieka do stworzeń, jest odcinaniem stworzenia od Stwórcy i zastępowaniem Stwórcy stworzeniem. Gdyby świat nie był stworzeniem Boga i z tego tytułu nie był z Nim ściśle zjednoczony, jak to wyżej było powiedziane, grzech we wspomnianym sensie nie mógłby mieć miejsca, gdyż opisana postawa grzeszna człowieka w stosunku do świata nie miałaby nic niewłaściwego. Jeśli postawa ta przynosi dramat i tragedię, jeśli wyłania się z niej oblicze demoniczne, to wynika z tego, że w postawie tej jest fałsz, że człowiek, zrywając więź swoją i świata ze Stwórcą, naruszył naturę rzeczy, pogwałcił istotny ład egzystencji swojej i całego świata stworzonego. To właśnie obecność Złego i owoców jego działania, oraz uległość człowieka względem niego jest u podstaw wewnętrznego rozdarcia człowieka i całego stworzenia. Niewola grzechu, wpływ Złego na ten świat dochodzi do takich rozmiarów, że człowiek nierzadko czyni to, czego czynić nie chce [16]. Właśnie tę niemoc i to rozdarcie człowieka poddanego niewoli grzechu opisuje św. Paweł Apostoł w liście do Rzymian, ukazując jednocześnie te szanse dla świata, które wiążą się z tajemnicą Wcielenia i Odkupienia przez Jezusa Chrystusa: „W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach. Nieszczęsny ja człowiek. Któż mnie wyzwoli z ciała, co wiedzie ku tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego" (7,23—24).

Dzieło Wcielenia i Odkupienia przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa stanowi więc nowy element w dotychczasowej wizji świata stworzonego, świata istniejącego w czasie. Właściwie rzecz oceniając, ten nowy element jest tak istotny, iż bez niego nie jest możliwe zrozumienie sensu tego świata. Jak bowiem trudno byłoby dojrzeć w tym grzesznym świecie materii i ciała ich wymiar profetyczny i boską wartość, gdyby nie świadomość, że materia i ciało zostało na wieki zaślubione z Bogiem w Osobie Słowa? Jak możliwe byłoby pokonanie i przezwyciężanie owego rozdarcia wewnętrznego, gdyby nie moc Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego? Toteż Konstytucja *Gaudium et Spes* ukazuje Jezusa Chrystusa jako cel, ośrodek i klucz do zrozumienia dziejów człowieka i świata. Chrystus — Obraz Boga Niewidzialnego; Chrystus — Pierworodny wszelkiego stworzenia, oto zdaniem tej Konstytucji, istotne światło objawiające właściwy sens tego świata [17]. To w tajemnicy Słowa Wcielonego jaśnieje tajemnica człowieka;

[16] por. GS, n. 13 i 10.
[17] por. GS, n. 10 i 18.

to w niej człowiek staje się zrozumiały sam dla siebie. Wcielenie Słowa nie zamyka się bowiem zjednoczeniem Boga z jedną tylko konkretną naturą ludzką, ale w pewien sposób ogarnia i dotyczy każdego człowieka na ten świat przychodzącego. Mocą zbawienia zaś przez śmierć krzyżową i zmartwychwstanie Jezus Chrystus pojednał nas z Bogiem i resztą ludzkości, oraz wyrwał z niewoli szatana i grzechu. W ten sposób przez dzieło Wcielenia i Odkupienia znaleźliśmy się w nowej sytuacji, przez którą wszystko nabiera innego znaczenia, a życie nasze w świecie doczesnym i nasza śmierć doznają uświęcenia. Fakt chrześcijaństwa bowiem, to fakt odnowy, aż do „odkupienia ciała" (Rz 8, 23) [18]. Dzieło Chrystusowej odnowy nie dokonuje się jednak mechanicznie. Świat stworzony, świat doczesny, włącznie z człowiekiem, jest w dalszym ciągu polem zmagania się i walki dobra ze złem. I tak będzie aż do końca obecnego czasu. Człowiek, który jest w samym sercu tej walki, nierzadko ulega łudzącym sugestiom zła, działającego także za pośrednictwem stworzenia. Jedynie pod warunkiem ustawicznego czuwania, ducha wyrzeczenia się i przyjęcia mocy płynącej z Chrystusowego Krzyża i Zmartwychwstania, jesteśmy zdolni obronić boską rangę i wieczną wartość naszej egzystencji i egzystencji wszechstworzenia [19]. Prorok Ozeasz niezwykle plastycznie przedstawia taką drogę zdrady Boga ze względu na łudzące sugestie oderwanego od Stwórcy stworzenia i drogę powrotu, która nie dokonuje się inaczej jak dzięki łasce Boga, łasce, która może mieć i zwykle ma krzyżowe oblicze. „...Mówiła bowiem: Pobiegnę za swymi kochankami, co chleb mi dają i wodę, wełnę, len, olej i napój. (...) Za kochankami swymi pobiegnie, ale ich nie dogoni; pocznie ich szukać, ale nie znajdzie. Wtedy powie: Pójdę i wrócę do mego męża pierwszego, bo wówczas lepiej mi było niż teraz. Zapomniała już o tym, że to ja właśnie dawałem jej zboże, młode wino, oliwę, że nie skąpiłem srebra ni złota, z którego czyniono Baale. Zabiorę przeto swoje zboże w odpowiedniej chwili, i swój moszcz we właściwej porze, odejmę moją wełnę i len co okrywają jej nagość. Potem obnażę ją przed oczyma kochanków i nikt jej nie wyrwie z mej ręki. (...) Dlatego chcę ją przynęcić, na pustynię ją wyprowadzić i mówić jej do serca. (...), powiem do Lo-Ammi: Ludem moim jesteś, a on odpowie: Mój Boże" (2, 7—25).

Sytuacja chrześcijanina nie gwarantuje wolności od naporu Złego i niewoli grzechu. Jednakże chrześcijanin odnajduje w tajemnicy Chrystusa sens tego świata, sens historii i moc odnowienia wszystkiego, co jest na niebie i co jest na ziemi. „Słowo

[18] por. GS, n. 22.
[19] por. GS, n. 37.

Boże bowiem, przez które wszystko się stało, samo stało się Ciałem po to, aby człowiek doskonały zbawił wszystkich i wszystko w sobie złączył. Pan jest celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań. To On jest tym, kogo Ojciec wskrzesił z martwych, wywyższył i posadził na swojej prawicy, ustanawiając Go sędzią żywych i umarłych. Ożywieni i zjednoczeni w Jego Duchu pielgrzymujemy ku wypełnieniu się historii ludzkiej, które odpowiada w pełni planowi Jego miłości: 'odnowić wszystko w Chrystusie, to co jest na niebie i to co na ziemi' " (Ef 1, 10)[20].

Czy jednak dzieło Chrystusa i chrześcijańskie dzieło odnawiania wszystkiego w Chrystusie, dzieło przywracania boskiej i wiecznej rangi wszechstworzenia nie oznacza pomniejszenia i pogardy dla świeckiej rangi świata? Pytanie to nie jest wcale pytaniem retorycznym. Przecież cały wszechświat ma ulec zmianie (Dz 1, 7). Przecież postać tego świata zniekształconego grzechem przemija (1 Kor 7, 31) i oczekujemy nowej ziemi naznaczonej sprawiedliwością (2 Kor 5, 2; 2 P 3, 13). Wbrew pozorowi ani Pismo św., ani sformułowania Konstytucji *Gaudium et Spes* nie upoważniają do negowania świeckiej wartości świata przez wzgląd na jego rangę boską. Wręcz przeciwnie, odróżniając to, co boskie, od tego, co świeckie, Konstytucja wspomniana pozwala nam dojrzeć jakąś ścisłą współzależność wzrostu i doskonalenia się boskiej i świeckiej rangi świata. Świat doczesny, świat wszechrzeczy istniejących w czasie będzie tym bardziej świecki, tym bardziej sobą, im bardziej jaśnieć będzie w nim jego wymiar profetyczny, jego ranga boska. I odwrotnie, profetyczny wymiar świata i jego boska ranga będą tym doskonalsze, im bardziej świat będzie osiągał pełnię swego wymiaru świeckiego, im bardziej będzie on sobą. To prawda, że wierzymy, iż przemija postać tego świata, iż wszechświat ulegnie przemianie w dzień ostatni, ale przemiana nie oznacza odrzucenia i unicestwienia. Oczekujemy przecież nowej ziemi, ale ziemi. Wszystko, co jest; wszystko, co dzieje się zgodnie z wolą Stwórcy, pozostanie na wieki, choć odzieje się w nieskazitelność (1 Kor 15, 42—53) i zostanie na zawsze wyzwolone od niewoli próżności (Rz 8, 19—21)[21].

[20] GS, n. 45.

[21] por. GS, n. 39; G. Thils, *L'Activité humaine...*, art. cyt., 299—301.

PROFETYCZNY WYMIAR DZIAŁANIA

Jeśli ten doczesny świecki świat z natury swej egzystencji jest boski, jeśli świat ten w swej głębi posiada wymiar profetyczny, to należałoby wnioskować, że wszelka świecka działalność człowieka dotycząca tak pojmowanego sensu wszechrzeczy będzie posiadała również swój wymiar profetyczny, swą boską, wieczną i zbawczą wartość. Konstytucja *Gaudium et spes* pozwala na takie wnioskowanie, ale pod warunkiem uwzględniania całej złożoności pojęcia świata, o której była mowa wyżej i pod warunkiem uwzględniania, w związku z tym, całej złożoności pojęcia działania ludzkiego. Rozróżnienie, również na płaszczyźnie działania, między tym, co *sacrum*, a tym, co *profanum*, między tym, co stworzone, a tym, co niestworzone, winno stanowić podłoże rozumowania [22].

Zgodnie z Konstytucją *Gaudium et Spes*, istnieją poważne podstawy do twierdzenia, że ludzkie zaangażowanie doczesne i świeckie w postęp świata posiada swój profetyczny wymiar, swą boską i wieczną rangę. To właśnie dlatego w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach świata możemy rozpoznawać prawdziwe znaki obecności Boga i Jego zamysłów [23]. Gdy chodzi o podstawy potwierdzania profetycznego wymiaru ludzkiej aktywności doczesnej, Konstytucja *Gaudium et Spes* wskazuje, z jednej strony, na prawdę o stworzeniu, a z drugiej strony, na tajemnice Wcielenia i Odkupienia przez Jezusa Chrystusa.

Dzieło stworzenia wciąż dokonuje się. Ewolucja wszechrzeczy jest nie czym innym jak urzeczywistnianiem planu Stwórcy w zakresie doskonalenia świata na czele z człowiekiem. Można powiedzieć więc, że wszelkie działanie, mocą którego świat ewoluuje ku swojej pełni i doskonałości, ma swój wymiar profetyczny, swą rangę boską i wieczną i ze swej natury jest zdolne objawiać Stwórcę. Działalność człowieka w tym dokonywaniu się świata ma szczególny charakter ze względu na osobowy charakter człowieka. Ma to być działanie świadome i wolne, działanie, do którego zaprosił Bóg człowieka u progu jego istnienia: „Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie, na wyobrażenie Boga stworzył go: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym pobłogosławił im, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelką istotą żywą, która chodzi po ziemi" (Rdz 1, 27—28).

---

[22] por. GS, n. 39.
[23] por. GS, n. 11.

Człowiek w swą ludzką naturę ma więc wszczepioną zdolność i powołanie do podejmowania działań dopełniających dzieło stworzenia zapoczątkowane przez Stwórcę. Stąd zaangażowanie to nie może być uznane za obce wiecznemu powołaniu człowieka, czy konkurencyjne w stosunku do stwórczego dzieła Boga. Winno być natomiast uznane za drogę do urzeczywistnienia tego powołania i za współdziałanie ze Stwórcą. Zaangażowanie człowieka w rozwój i doskonalenie tego świata, wszelkie sukcesy w tej dziedzinie są, w tym świetle, wyrazem obecności stwórczej mocy Boga w ludzkim działaniu, wyrazem profetycznego wymiaru tego działania. Konstytucja *Gaudium et Spes* zdecydowanie utwierdza nas w takim przekonaniu. „Dla wierzących jest pewne, że aktywność ludzka i indywidualna i zbiorowa, czyli ów ogromny wysiłek, poprzez który ludzie starają się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie odpowiada zamierzeniu Boga. Człowiek bowiem stworzony na obraz Boga otrzymał zlecenie, żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości, podporządkowując sobie ziemię ze wszystkim, co w niej jest (Rdz 1, 26—27; 9, 2—3; Mdr 2—3) oraz żeby, uznając Boga Stwórcą wszystkiego, odnosił do Niego siebie samego i wszystkie rzeczy, tak aby przez poddanie człowiekowi wszystkiego przedziwne było po całej ziemi imię Boże (Ps 8, 7 i 10). Dotyczy to także zwykłych codziennych prac. Mężczyźni bowiem i kobiety, którzy zdobywając utrzymanie swojej rodziny tak wykonują przedsięwzięcia swoje, by należycie służyć społeczeństwu — mogą słusznie uważać, że swoją pracą rozwijają dzieło Stwórcy, zaradzają potrzebom swoich braci i osobistym wkładem przyczyniają się do tego, by w historii spełniał się zamysł Boży (*Pacem in terris*, AAS 55 (1963), 297). Tym bardziej chrześcijanie nie sądzą, jakoby dzieła zrodzone przez pomysłowość i sprawność ludzi przeciwstawiały się potędze Boga, a stworzenie rozumne stawało się jak gdyby współzawodnikiem Stwórcy; przeciwnie, są oni przekonani, że zwycięstwa rodzaju ludzkiego są oznaką wielkości Boga i owocem niewypowiedzianego Jego planu" [24].

Zaangażowanie doczesne, zanagażowanie świeckie człowieka w doskonalenie tego świata nie jest więc bezużyteczną dla nieba koniecznością ziemskiej egzystencji człowieka, lecz przywracaniem więzi ziemi z niebem oraz wyzwalaniem i wzrostem boskiej rangi i wiecznej wartości świata i życia ludzkiego. Rozważając sprawę od strony dzieła stworzenia można by powiedzieć, że sam akt stwórczy Boga jest par excellence dziełem świeckim, jakkolwiek w swej głębi i ze swej natury posiada także charakter profe-

[24] por. GS, n. 34.

tyczny, dzięki czemu stwórcze działanie ma zdolność objawiania Boga i wyrażania przynależności stworzenia do Stwórcy. Nie można jednak zapominać, że grzech wniósł i w dziedzinę działania swój destrukcyjny ferment, swe demoniczne piętno. Sfera działania poddana niewoli grzechu jest także rzeczywistością złożoną i paradoksalną. Istnieje działanie, które bez żadnych wątpliwości jest siłą motoryczną postępu świata i człowieka ku doskonałości, ku pełni, ale istnieje także działanie, które ujawnia swe destrukcyjne moce w hamowaniu tego postępu. Konstytucja *Gaudium et Spes* wyraźnie akcentuje nadużycie przez człowieka wolności pod wpływem Złego. Traktując Stwórcę jako swego konkurenta, człowiek nie tylko zakłócił harmonię swoich stosunków z Bogiem, ale także harmonię swych stosunków z innymi ludźmi i z całym stworzeniem.

Tylko działanie, które respektuje wolę Stwórcy i Boży plan rozwoju wszechrzeczy, odpowiada prawdziwemu dobru świata i człowieka. Inaczej mówiąc tylko działanie, które jest kontynuacją boskiego dzieła stworzenia, jest działaniem służącym prawdziwemu postępowi oraz doskonaleniu świata i człowieka... Ale można także powiedzieć, że wszelkie działanie, które służy rzeczywistemu dobru świata i człowieka, jest kontynuacją dzieła stworzenia i posiada ze swej natury charakter profetyczny, swą boską i wieczną wartość [25]. Grzech skaził ludzkie działanie i wniósł w nie element rozdarcia. W konsekwencji tego nierzadko zdarza się, że ludzkie działanie i jego owoce obracają się przeciwko najżywotniejszym interesom człowieka, a nawet grożą zniszczeniem całego rodzaju ludzkiego [26]. Walka z takim wypaczeniem ludzkiego działania należy do podstawowych zadań człowieka. Drogą oczyszczenia ludzkiej aktywności od sił złego, od pychy i egoizmu jest poddanie się mocy Krzyża i Zmartwychwstania, jest twórcze włączenie się w tajemnicę Wcielenia i Odkupienia. Właśnie to włączenie staje się nowym tytułem potwierdzenia profetycznego wymiaru doczesnego zaangażowania człowieka, jego boskiej i wiecznej wartości. Tytuł ten nie polega tylko na tym, że od Krzyża Chrystusowego i Jego Zmartwychwstania płynie ku nam wsparcie, lecz że mocą tajemnicy Wcielenia i tajemnicy Zbawienia przez Krzyż i Zmartwychwstanie jesteśmy nowym stworzeniem w Duchu św., stworzeniem, które na nowo zostało uzdolnione do osiągania pełni powołania człowieka. Słowo Boże przez Wcielenie weszło w historię świata i w sobie ją streszcza [27]. Przyjmując ludzką naturę Słowo

[25] por. GS, n. 35—36; B. Lambert, art. cyt., 165.
[26] por. GS, n. 37.
[27] por. GS, n. 38.

Boże jednoczy się z wszystkimi ludźmi [28], z całym stworzeniem [29]. Zjednoczenie nowego stworzenia z Chrystusem jest tak dogłębne, że odtąd w każdym człowieku mamy odkrywać obecnego Chrystusa, że odtąd wszyscy, którzy stanowią lud Jego, są Jego przedłużeniem na świecie [30], że sam Chrystus w nich działa mocą Ducha św., ożywiając w nich pragnienia dóbr wiecznych, ale także wolę zbudowania lepszego, bardziej ludzkiego świata [31]. Jakiegoż kosmicznego rozmiaru nabierają, w tym rozumieniu Chrystusowe słowa: „wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili. (...), wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i mnie nie uczynili" (Mt 25, 40—45) [32]. W tym właśnie kryje się tajemnica całego chrześcijaństwa. Możemy powiedzieć, że w tym objawia się najgłębszy fundament boskiej i wiecznej rangi zaangażowania chrześcijanina w doskonalenie świata i siebie [33]. W tym wreszcie ujawnia się prawda, że Chrystus jest alfą i omegą wszechstworzenia, że wszystko jest nasze, my Chrystusowi, a Chrystus Boży (1 Kor 3, 22—23).

Akcent na wiecznym powołaniu chrześcijańskim jest więc i w tym wypadku nie przeszkodą w jego świeckim zaangażowaniu, lecz nowym światłem i nową siłą zniewalającą wprost do zrobienia wszystkiego, co możliwe, aby człowiek już tu na ziemi, wraz z całym stworzeniem osiągał pełnię swej doskonałości, aby już tu przygotować wszystko do wspomnianej przemiany, kiedy wszelkie stworzenie zbawione stanie się doskonałym królestwem Boga. Konstytucja *Gaudium et Spes* odcina się zdecydowanie od tych, którzy z racji wiecznego powołania człowieka lekceważą swoje obowiązki doczesne na ziemi. Podobnie w błędzie są ci, zdaniem Konstytucji, którzy sprawy ziemskie zupełnie odrywają od życia religijnego, traktując to ostatnie jako same tylko akty kultu i pewne obowiązki moralne. Ta wizja zaangażowania doczesnego i życia religijnego jako dwu rzeczywistości zupełnie obcych sobie jest zaliczona przez Ojców Soboru do ważniejszych błędów naszych czasów, jakkolwiek wypaczenie to zostało napiętnowane już przez proroków St. Testamentu (Iz 58, 1—12) i w N. Testamencie przez Jezusa Chrystusa (Mt 23, 3—33; Mk 7, 10—13). „Niechże więc nie przeciwstawia się sobie błędnie czynności zawodowych i społecznych z jednej, a życia religijnego z drugiej strony. Chrześcijanin, zaniedbujący swoje obowiązki doczesne, zaniedbuje swoje obo-

[28] por. GS, n. 22.
[29] por. GS, n. 39.
[30] por. GS, n. 93, 24 i 32.
[31] por. GS, n. 38 i 57.
[32] por. GS, n. 93.
[33] por. GS, n. 39; Lambert, art. cyt., 161—162; I. le la Potterie, S. Lyonnet, *La Vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris 1965, 217—238.

więzki wobec bliźniego, co więcej — wobec samego Boga i naraża na niebezpieczeństwo swoje zbawienie wieczne" [34].

JEDNOŚĆ ZIEMI Z NIEBEM

Jeżeli dychotomiczne ujmowanie świata świeckiego i religijnego, świata doczesnego i wiecznego jest błędem, jeżeli także błędem jest ich utożsamianie, to na czym polega jedność tych światów, jak należy pojmować jedność *profanum* i *sacrum*, jedność ziemi z niebem, jedność doczesnego i wiecznego powołania człowieka? Uwzględniając złożoność pojęcia świata i działania, oraz biorąc te pojęcia w ich pozytywnym znaczeniu wydaje się, że można tę jedność wyrazić przy pomocy pojęć współistnienia, współdziałania i współzależności.

Najpierw mówimy, że *sacrum* i *profanum*, że świat wieczny i doczesny, że niebo i ziemia współistnieją ze sobą. Już na początku artykułu stwierdziliśmy [35], że nie ma stworzenia tam, gdzie nie ma Stwórcy. Odwracając to twierdzenie można by chyba także powiedzieć, że dla stworzenia nie ma Stwórcy tam, gdzie nie ma stworzenia, że Bóg, jakkolwiek zupełnie inny i transcendentny w stosunku do stworzenia, to jednak dla stworzenia jest objawialny nie gdzie indziej, lecz w samym sercu egzystencji wszechstworzenia. Podobnie moglibyśmy także powiedzieć o sferze działania. Nie ma działania stworzeń tam, gdzie nie ma działania Stwórcy. Jednakże dla stworzenia działanie Stwórcy objawia się nie gdzie indziej jak w samym sercu działania stworzeń, chociaż w stosunku do niego jest ono inne i transcendentne. Wypada tu jeszcze raz przypomnieć, że w tym rozumieniu, każda egzystencja i każde działanie mają swój profetyczny wymiar i swą wieczną rangę. Wymiar taki posiada nawet działanie złe, jakkolwiek jego wieczną wartość musimy opatrzeć znakiem ujemnym.

Twierdzimy następnie, że wymienione wyżej światy nie tylko współistnieją ze sobą, ale także ze sobą współpracują. Oznacza to, że wieczne powołanie człowieka jest czymś twórczym dla jego ziemskiego postępu, że z kolei ziemski postęp przyczynia się do doskonalszego urzeczywistnienia jego wiecznego powołania. Inaczej mówiąc, niebo pomaga ziemi, a ziemia niebu. Im bardziej człowiek zaangażuje się w swe wieczne powołanie, tym bardziej zdolny będzie zrozumieć wieczną wartość swego zaangażowania doczesnego, tym bardziej będzie zdolny oddać się na służbę wszystkiemu, co służy prawdziwemu postępowi rodziny ludzkiej i całego

[34] por. GS, n. 43; Y. M.-J. Congar, *Le Rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps*, w: *Vaticanum II...*, dz. cyt., t. II, 314—317.

[35] por. GS, n. 36.

wszechstworzenia. W wiecznych wymiarach swej egzystencji i swego działania znajduje bowiem człowiek nowe natchnienie i nowe siły do przezwyciężania ducha egoizmu i wszystkich przeciwności, jakie towarzyszą ustawicznie woli działania na rzecz prawdziwego i pełnego postępu rodziny ludzkiej. Z drugiej strony, im doskonalej wypełnia człowiek swe zadania w stosunku do ziemi, im bardziej twórczo zaangażuje się we wszechstronny postęp świata doczesnego, a przede wszystkim w postęp ludzkości, tym doskonalej objawia się w nim i w jego działaniu obecność Stwórcy, tym bardziej ziemia staje się bliska niebu i do nieba podobna [36]. Rozwój i doskonałość świata doczesnego były zawsze rzeczywistościami, w których i za pomocą których świat wieczny mógł doskonalej wyrażać się i manifestować swą obecność [37].

Utrzymujemy wreszcie, że świat doczesny i wieczny człowieka, że jego doczesne i wieczne powołanie, że ziemia i niebo są od siebie współzależne. Oznacza to, że w życiu ludzkim nie może być mowy o realizowaniu ziemskiego powołania człowieka bez realizowania jego powołania wiecznego. I odwrotnie, człowiek nie urzeczywistni swego powołania wiecznego, nie posiądzie nieba, bez urzeczywistnienia swego powołania doczesnego, bez wzięcia w posiadanie ziemi. Do takiego przekonania upoważnia nas zarówno Księga Rodzaju jak Ewangelia Jezusa Chrystusa, do których, jak widzieliśmy wyżej, odwołuje się ustawicznie Konstytucja *Gaudium et Spes*. Księga Rodzaju przedstawia bowiem nie tylko zaproszenie człowieka do włączenia się i kontynuowania dzieła stworzenia. Jest ona nakazem, jest zobowiązaniem, jest ukazaniem drogi i warunków osiągania pełni człowieczeństwa nakreślonej przez Stwórcę. Jeszcze bardziej kategorycznie ujawniają warunkowanie szczęścia wiecznego człowieka od wypełnienia jego ziemskich zobowiązań Chrystusowe słowa o sądzie ostatecznym. Stwierdzenie: „wszystko, co uczyniliście", „wszystko, czego nie uczyniliście", nie znają innych granic od konkretnych możliwości każdego człowieka. Toteż każdy człowiek o tyle urzeczywistni swoje wieczne przeznaczenie, o ile wypełni dla ludzi na ziemi to, co jest możliwe w jego konkretnej sytuacji. Jeżeli na tym polu zdradza rodzinę ludzką, nawet w imię swego wiecznego powołania (źle pojętego), to zdradza tym samym chrześcijańskie przykazanie miłości człowieka: „Kto kocha bliźniego, zachował już prawo Boże" (Rz 13, 8) i samo swoje wieczne powołanie [38]. Z drugiej strony, nie zbuduje czło-

[36] por. GS, n. 34.

[37] por. GS, n. 44 i 38; J. Girardi, *L'Eglise face à l'humanisme athée*, w: *Vaticanum II...*, dz. cyt., t. II, 365—366; Alfredo C. Chiesa, *La Functión de la Iglesia en el orden temporel*, w: „Teologia", 1967, n. 10—11, 124—137.

[38] por. GS, n. 43.

wiek swego szczęścia na ziemi, jeśli wykluczy ze swego świata wieczne perspektywy, jeśli nie uzna, przynajmniej mocą dobrej woli, profetycznego, boskiego i wiecznego wymiaru świata doczesnego, swojej doczesnej egzystencji i swego działania. Pozorna autonomia tak pojmowanego świata doczesnego rychło zamieni się w niewolę grzechu, który rodzić będzie na wszystkich polach ludzkiego życia zawód, cierpienie i beznadziejność, który potrafi obrócić wszystkie wysiłki, zabiegi i prace człowieka przeciwko niemu samemu [39]. Człowiek może twórczo włączyć się w budowę lepszego jutra rodziny ludzkiej na ziemi tylko wtedy, gdy świadomie czy nieświadomie zaangażuje się po linii dzieła stworzenia i odkupienia.

Wydaje się, że słuszną będzie rzeczą zauważyć tutaj, iż profetyczny wymiar doczesnej ludzkiej egzystencji i ludzkiego działania oraz ich wieczna wartość nie pokrywają się z żadnym wyznaniem religijnym. To prawda, że chrześcijanie, dzięki swej wyjątkowej łączności z Chrystusem, posiadają wyjątkowe w tym względzie szanse i zadania. Na nich spoczywa szczególny obowiązek umożliwienia wszystkim innym odkrycia profetycznego wymiaru i wiecznej wartości ludzkiej egzystencji doczesnej i ludzkiego działania [40]. Jednakże, niezależnie od jakiegokolwiek wyznania, a nawet niezależnie od jasnego uświadomienia sobie tego wymiaru i tej wartości, ludzie, jeśli są tylko ludźmi dobrej woli, żyją i działają także w wymiarze profetycznym, a ich życie i działanie posiada także wieczną wartość. „Dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska (*Lumen Gent.* 16). Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus (Rz 8, 32) i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch św. wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy" [41].

Wydaje się, że na tej płaszczyźnie istnieją ogromne, niewykorzystane dotychczas szanse zjednoczenia wszystkich ludzi dobrej woli w podejmowaniu rozlicznych inicjatyw na wszystkich polach ludzkiej aktywności dla postępu świata i budowania lepszego jutra rodziny ludzkiej. Chrześcijanie, którzy zrozumieją, że ich zadaniem nie jest tworzenie innego świata obok tego świata, czy tworzenie jakiegoś kontrświata, lecz zaangażowanie się i poświęcenie dla doskonalenia i dopełnienia tego świata, który w ich oczach jest światem o profetycznym wymiarze i boskiej randze, będą mogli być zrozumiani i przyjęci za towarzyszy doli i niedoli czło-

[39] por. GS, n. 13 i 36—37.
[40] por. GS, n. 1—2, 40—41, 45 i 57.
[41] GS, n. 22; por. B. Lambert, art. cyt., 165.

wieczej przez wszystkich tych, którzy trudzą się nad zagwarantowaniem podstawowych praw każdego człowieka i całej ludzkiej rodziny [42].

Podobnie wszyscy, którzy są ludźmi dobrej woli, niezależnie od ich przekonań światopoglądowych, są dla chrześcijan, w takim rozumieniu, prawdziwymi braćmi, którzy może nawet nieświadomie istnieją i działają w wymiarze profetycznym (do zadań chrześcijan należy danie świadectwa temu wymiarowi). Ich działanie pójdzie za nimi w dniu ostatecznym. Wypada tu zauważyć, że chyba nie znajdzie się dla ludzi lepsza możliwość zbratania ich i zjednoczenia w zaangażowaniu się dla wspólnego dobra, dla prawdziwego postępu i rozwoju ludzkości.

Podsumowując zasadnicze refleksje nad postawionymi na początku pytaniami możemy powiedzieć, że w interesie autentycznie pojętego życia religijnego jest najdoskonalszy rozwój świecki doczesnego świata z człowiekiem na czele. I odwrotnie, w interesie pełnego świeckiego rozwoju doczesnego świata i człowieka jest przyznanie temu światu i człowiekowi profetycznego wymiaru i boskiej, wiecznej rangi.

Wreszcie, niezależnie od zasadniczego optymizmu naszych refleksji i blasku nakreślonej jedności ziemi z niebem, świata świeckiego i boskiego musimy pamiętać, że w doczesnym trwaniu jedność ta jest jeszcze niedoskonała i ciągle zagrożona. Jej doskonałość ujawni się dopiero wtedy, kiedy świat naszej egzystencji i naszego działania ulegnie ostatecznej przemianie, kiedy staniemy w obliczu nowej ziemi i nowego nieba, kiedy historia zostanie zastąpiona eschatologią.

Ks. Walerian Słomka

---

42 por. G. Muru, *Un marxiste devant 'Gaudium et Spes'. De la Contradiction à l'espérance*, w: *Vaticanum II...*, dz. cyt., T. IV, 133—154; B. Lambert, art. cyt., 160.

Ks. MICHAŁ HELLER

SOBÓR A SPRAWA NUMER JEDEN NASZYCH CZASÓW

1

Słowo „współczesność" zawiera w sobie bardzo różnorodną treść — od postępu technicznego naszych czasów, poprzez prądy i kierunki w literaturze, aż do rodzaju makijażu stosowanego przez współczesną kobietę. Bardzo ważnym — może nawet najistotniejszym — elementem składowym pojęcia „współczesność" jest nauka. Jej osiągnięcia i stworzony przez nią styl myślenia wyciskają piętno na wszystkich dziedzinach współczesnego życia. Zachodzi jakiś bardzo intymny związek między nauką a współczesnością. Po prostu sama nauka jest faktem na wskroś teraźniejszym. Derek J. de Solla Price, wybitny znawca zagadnienia, tak oto rozpoczął cykl wykładów poświęconych socjologii nauki: „Przewodniczący pewnego zjazdu, na którym kilku wybitnych fizyków miało osobiście przedstawić swoje epokowe odkrycia, otworzył obrady następującymi słowami: 'Mamy dziś zaszczyt siedzieć obok olbrzymów, na których ramionach stoimy'. W tym zwięzłym ujęciu znalazła wyraz szczególny teraźniejszość nauki, świadomość, że większość poważniejszych osiągnięć naukowych dokonuje się obecnie, w zasięgu żywej pamięci. Mówiąc inaczej, jeśli zastosujemy jakiekolwiek rozsądne kryterium na określenie uczonego, to okaże się, że 80 do 90% uczonych, jacy kiedykolwiek żyli, żyje właśnie dziś. Innymi słowy, każdy młody uczony rozpoczynający obecnie swoją karierę, gdy po normalnie długim życiu obejrzy się wstecz, stwierdzi, że 80 do 90% wszystkiego, co dokonało się w dziedzinie nauki jest dorobkiem osiągniętym na jego oczach, zaś jedynie 10 do 20% stanowią osiągnięcia wcześniejsze"[1]. Coraz częściej słyszy się wypowiedzi na temat „eksplozji nauki" w naszych czasach. „Kiedy się mówi o polityce i wojnach, można bardziej żyć

[1] Derek J. de Solla Price, *Mała nauka — wielka nauka*, Warszawa 1967, s. 11.

przeszłością, niż kiedy się mówi o nauce. Dopiero tego rodzaju porównanie teraźniejszości nauki z teraźniejszością całej populacji pozwala nam uświadomić sobie, że mamy do czynienia z eksplozją, na tle której eksplozja demograficzna i wszystkie inne tego rodzaju eksplozje ilościowe, w innych poza nauką sferach ludzkiej działalności, wydają się nikłe"[2]. W krajach anglosaskich utarła się skromna terminologia: „Mała Nauka" — to wszystko, co było przed nami, „Wielka Nauka" (*Big Science*) — to, co my tworzymy.

Nauka jest zdarzeniem teraźniejszym, ale i przyszłość do niej należy. Wystarcza przytoczyć tylko kilka prognoz statystycznych. Obecnie ukazuje się na świecie ponad sto tysięcy czasopism. Jeżeli utrzyma się dotychczasowe tempo przyrostu, to w r. 2000 będzie ich milion[3]. Gdyby liczba uczonych nadal wzrastała tak jak teraz, to za czterdzieści lat na 1 milion ludności Ameryki przypadałoby 2 miliony uczonych[4], a za następnych kilkanaście lat „przypadałoby dwóch uczonych na każdego mężczyznę, kobietę, dziecko oraz psa"[5]. Te i inne podobne dane wskazują, że nauka nieuchronnie zbliża się do „stanu nasycenia". Według przewidywań znawców zagadnienia stan nasycenia nie oznacza „naturalnej śmierci z powodu starości"; przeciwnie — jest zapowiedzią jakiejś wielkiej rewolucji w metodach organizacji badań naukowych i przekazywania informacji. Już dziś można przewidywać, że mózgi elektronowe wezmą na siebie rolę „wzmacniaczy inteligencji" (wyrażenie Lema), a cybernetyka drastycznie zreformuje sposoby magazynowania i przekazywania naukowych informacji (rolę tę spełniają dziś głównie czasopisma).

Badania nad nowożytną nauką wskazują, że dotychczas rozwijała się ona wykładniczo. Zgodnie z prawem wykładniczego wzrostu ludziom z każdego pokolenia w przeszłości wydawało się, że większość osiągnięć naukowych dokonano za ich życia. Nie jest to więc wyłącznym przywilejem naszych czasów. Czyżby więc frazes o eksplozji nauki był jeszcze jedną czczą przechwałką? Tym razem nie. Mamy prawo mówić o Wielkiej Nauce, nie dlatego jednak, żeby była bardzo inna od dawnej Małej Nauki, lecz dlatego, że jest bliska stanu nasycenia, że perspektywy, jakie stwarza, są zupełnie odmienne od wszystkiego, co było dotychczas.

Proces „eksplozji nauki" dotyczy bezpośrednio współczesnego człowieka. Obok zjawiska Wielkiej Nauki nie da się przejść obojętnie. Zbyt głęboko rzutuje ono w nas samych. Nic więc dziw-

2 tamże, s. 21.
3 Stanisław Lem, *Summa technologiae*, Kraków 1967, s. 104.
4 D. J. de Solla Price, dz. cyt., s. 42.
5 tamże, s. 26.

nego, że współczesny chrześcijanin, chcąc odnaleźć swoją rolę w tworzeniu (a choćby nawet tylko konsumpcji) naukowych zdobyczy, zwraca się do Soboru.

2

Zagadnieniem wynikającym z faktu eksplozji naukowej w naszych czasach Sobór nie poświęcił w całości żadnego dokumentu. Jednakże na wielu miejscach można znaleźć wypowiedzi dotyczące tego tematu. Nie przypadkiem znajdują się one prawie wyłącznie w Konstytucji Duszpasterskiej *O Kościele w świecie współczesnym*.

Sobór zdaje sobie sprawę z roli, jaką odgrywają nauki w kształtowaniu tego, co nazywamy współczesnością: „Dzisiejszy stan poruszenia umysłów i odmiana warunków życia wiążą się z szerszą przemianą stosunków, skutkiem której w kształtowaniu myśli nabierają rosnącego znaczenia nauki matematyczne i przyrodnicze oraz te, które traktują o samym człowieku, a w dziedzinie działania wypływające z poprzednich umiejętności techniczne. To naukowe nastawienie urabia inaczej niż dawniej charakter kultury i sposób myślenia. Umiejętności techniczne tak dalece postępują, że zmieniają oblicze ziemi i już próbują dokonać podboju przestrzeni pozaziemskiej" [6]. Wszystko to sprawia, że mamy dziś prawo mówić o „głębokich przemianach pod względem społecznym i kulturowym", czy wręcz o „nowej epoce historii ludzkiej". „Przygotował je ogromny wzrost nauk przyrodniczych i humanistycznych, a także społecznych, rozwój umiejętności technicznych oraz postęp w wytwarzaniu i właściwym rozpowszechnianiu środków komunikowania się ludzi między sobą. Stąd kulturę dzisiejszą znamionują następujące szczególne cechy: nauki zwane ścisłymi rozwijają ogromnie zmysł krytyczny; nowsze badania psychologiczne głębiej tłumaczą aktywność ludzką; dyscypliny historyczne bardzo się przyczyniają do ujmowania rzeczy pod kątem widzenia ich zmienności i ewolucji..." [7] Sobór bynajmniej nie

[6] Konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym* (KDK), 5. (Wszystkie dokumenty soborowe cytuję według: *Sobór Watykański II — Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Wyd. Pallotinum, Poznań 1968). Komentator tego dokumentu, poruszając — w oparciu o encyklikę *Mater et magistra* — zagadnienie „współczesnych przemian", na pierwszym miejscu stawia rewolucję naukową: „dokonały się przemiany w zakresie nauki, techniki oraz gospodarki: energia jądrowa, rozwój chemii tworzyw sztucznych, automatyzacja, modernizacja rolnictwa, rozwój środków komunikacji, badania kosmosu." Ks. Józef Majka, Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej *O Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II — Konstytucje, dekrety, deklaracje*, s. 817.

[7] KDK, 54.

załamuje rąk — jakby się na pozór mogło wydawać — z powodu tych „wielkich przemian". Uważa, że współczesny chrześcijanin ma obowiązek znać ducha swoich czasów i brać czynny udział w dzisiejszym „przetwarzaniu" kultury. Jest to obowiązek tym ważniejszy, że jego zaniedbanie może oznaczać dechrystianizację naszego jutra. „Niech więc wierni żyją w najściślejszej łączności z innymi ludźmi swoich czasów i starają się dokładnie uchwycić ich sposoby myślenia i odczuwania, znajdujące wyraz w ich kulturze umysłowej. Niech łączą znajomość nowych nauk i doktryn oraz najnowszych wynalazków z obyczajami chrześcijańskimi i z wykształceniem w doktrynie chrześcijańskiej, tak żeby kultura religijna i prawość ducha szły u nich w parze ze znajomością nauk i rozwijających się z każdym dniem umiejętności technicznych, aby mogli dzięki temu oceniać i wyjaśniać wszystko w duchu całkowicie chrześcijańskim" [8].

Ważny punkt nie tylko w wypowiedziach Soboru, lecz przede wszystkim w duchu, jaki te wypowiedzi przenika, to doktryna o tzw. „autonomii rzeczy ziemskich". Słuszna autonomia rzeczy ziemskich polega na tym, że „rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować" [9]. Tak pojętej autonomii „domagają się ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy" [10]. Doktryna o słusznej autonomii odnosi się przede wszystkim do stworzonej przez człowieka nauki: „Święty Sobór, podejmując to, czego uczył Sobór Watykański I, głosi, że 'istnieje dwojaki, różny porządek poznania', mianowicie wiary i rozumu, i że Kościół nie wzbrania, 'żeby w uprawianiu ludzkich umiejętności i nauk stosowano we własnym ich zakresie właściwe dla nich zasady i metody'; przeto 'uznając ową słuszną wolność' potwierdza Kościół prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk" [11]. „Wszystkie bowiem rzeczy z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk" [12]. Uzasadnieniem autonomii nauki jest więc naturalna — bo pochodząca od Boga — dobroć wszystkiego, co stworzone, ale również i właściwe nauce metody, które stanowią skuteczne narzędzie poznawania i przetwarzania świata. Autonomia nauki polega z jednej strony na nieingerencji do procesu naukowego poznawania rzeczywistości czynników pozanaukowych, np. autory-

8 KDK, 62.
9 KDK, 36.
10 tamże.
11 KDK, 59
12 KDK, 36.

tatywnych rozstrzygnięć wydawanych w oparciu o poznanie przez wiarę, z drugiej strony na swobodzie w szukaniu prawdy i głoszeniu swoich własnych opinii [13]. „Przeto należy przede wszystkim nalegać, żeby nie naginano kultury do służenia władzom politycznym czy ekonomicznym, odwracając ją od właściwego jej celu" [14]. Sobór wyraża „ubolewanie nad niektórymi postawami umysłowymi, jakich dawniej na skutek nie dość jasno zrozumianej słusznej autonomii nauk nie brakowało także między samymi chrześcijanami, a które wywoławszy waśnie i spory doprowadziły umysły wielu do przeciwstawienia wiary i wiedzy" [15]. Nie należy się obawiać, że swoboda pozostawiona nauce postawi wiarę w stan zagrożenia. Przeciwnie, „badanie metodyczne we wszelkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga" [16].

Rozwój nauk przyrodniczych jest zjawiskiem pozytywnym w ogólnym postępie kulturowym. Nie trzeba tego uzasadniać. Sobór mając na względzie plusy o charakterze religijno-etycznym zwraca uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, dalszy rozwój nauki jest zjawiskiem pożądanym, ponieważ pomaga człowiekowi w poznawaniu prawdy: „człowiek przykładając się do różnych dyscyplin naukowych w dziedzinie filozofii, historii, matematyki i przyrodoznawstwa oraz uprawiając różne rodzaje sztuki, może w dużym stopniu przyczynić się do tego, by rodzina ludzka wznosiła się ku wyższym przesłankom prawdy, dobra i piękna oraz osądu wszelkiej wartości..." [17]. Po drugie, uprawianie nauki spełnia funkcje wychowawcze w stosunku do ludzi pracujących twórczo, ale również i w stosunku do całej ludzkiej społeczności: „A do takich wartości zaliczają się: przykładanie się do nauk i ścisła wierność prawdzie w dociekaniach naukowych, konieczność współpracy z innymi w zespołach technicznych, zmysł solidarności międzynarodowej, coraz to żywsza świadomość odpowiedzialności fachowców wobec ludzi, którym trzeba pomagać i chronić ich, chęć tworzenia dla wszystkich pomyślniejszych warunków życia, zwłaszcza zaś dla tych, którzy cierpią z braku możliwości decydowania o sobie lub z niedostatku kultury" [18].

Zamykanie oczu na niebezpieczeństwa związane niejako ubocznie z rozwojem nauk oznaczałoby nieliczenie się z aktualną rzeczy-

13 KDK, 59.
14 tamże.
15 KDK, 36.
16 tamże.
17 KDK, 57.
18 tamże.

wistością. Stąd w tekście Konstytucji następujące uwagi: „Zapewne dzisiejszy postęp nauk i umiejętności technicznych, które mocą własnej metody nie mogą dotrzeć do najgłębszych podstaw rzeczy, sprzyjać może pewnemu fenomenizmowi i agnostycyzmowi, jeżeli metody badań, jakimi posługują się te dyscypliny naukowe, uzna się niesłusznie za najwyższą regułę odnajdywania całej prawdy. Co więcej, istnieje niebezpieczeństwo, że człowiek, ufając zbytnio wynalazkom dzisiejszym, będzie się uważał za samowystarczalnego i nie będzie już szukał wyższych rzeczy" [19]. Sobór wszakże z naciskiem podkreśla, że te niekorzystne zjawiska nie są związane w sposób konieczny ze strukturą dzisiejszej kultury i nie powinny przesłaniać nam jej pozytywnych wartości [20].

Istnieje jeszcze jedno zagrożenie, do którego przyczynił się postęp nauk, a które urasta w naszym świecie do rozmiarów widma grożącego zatratą całej kultury — wyścig zbrojeń. Coraz to większe gromadzenie zapasów tzw. przez Sobór „naukowych rodzajów broni" celem odstraszenia potencjalnego agresora „nie jest drogą bezpieczną do utrzymania trwałego pokoju, wynikająca zaś stąd równowaga, tzw. równowaga sił, nie jest pokojem pewnym ani prawdziwym" [21]. Ludzkość za wszelką cenę powinna przezwyciężyć to wiszące nad nią widmo i zasoby zawarte w rozwoju nauk wykorzystywać w rozsądniejszy sposób.

Ze swojego nastawienia do naukowego postępu naszych czasów Sobór pragnie wyciągnąć wnioski praktyczne: Po pierwsze, Kościół w powierzonej mu misji ewangelizacji świata powinien w pełni korzystać z doświadczeń, osiągnięć i metod stworzonych przez naukę: „Doświadczenie minionych stuleci, postęp nauk, bogactwa złożone w różnych formach kultury ludzkiej, w których okazuje się pełniej natura samego człowieka i otwierają się nowe drogi do prawdy, przynoszą korzyść także i Kościołowi. (...) I to właśnie dostosowywanie się w głoszeniu objawionego Słowa powinno stać się prawidłem wszelkiej ewangelizacji" [22]. Po drugie, teologia powinna pozostawać w ustawicznym kontakcie z problematyką zainteresowań nauk przyrodniczych: „Nowsze bowiem badania i odkrycia w dziedzinie nauk ścisłych oraz historii i filozofii nasuwają nowe zagadnienia, które niosą ze sobą życiowe konsekwencje, a także domagają się nowych dociekań od teologów" [23].

W innych dokumentach soborowych — poza Konstytucją *O Ko-*

19 tamże.
20 tamże.
21 KDK, 81.
22 KDK, 44.
23 KDK, 62.

ściele w świecie współczesnym — gdy chodzi o interesujące nas zagadnienie znajdujemy zaledwie okruchy. I tak Dekret *O formacji kapłańskiej* nakłada na kandydatów do służby kapłańskiej obowiązek posiadania wiadomości „w dziedzinie nauk ścisłych (przynajmniej) w takim zakresie, jaki w ich państwie uprawnia młodzież do rozpoczęcia wyższych studiów" [24] oraz stwierdza ogólnie, że w seminariach duchownych trzeba kłaść nacisk na kontakt wykładanych przedmiotów (zwłaszcza filozoficznych) z aktualnymi problemami współczesności [25]. Ten sam Dekret zaleca, ażeby biskupi wysyłali zdolniejszych kleryków — oprócz studiów odbywanych w seminarium — na „instytuty, fakultety czy uniwersytety" i to nie tylko teologiczne, lecz również w zakresie „innych uznanych za przydatne nauk" [26].

Naukowiec-chrześcijanin znajdzie zobowiązujące upomnienia skierowane pod swoim adresem w następującym urywku z Dekretu *O apostolstwie świeckich:* „Apostolstwo w środowisku społecznym, a mianowicie staranie się o kształtowanie w duchu chrześcijańskim sposobu myślenia i obyczajów, praw oraz ustroju własnej społeczności, jest tak dalece zadaniem i obowiązkiem świeckich, że inni nigdy nie potrafią go należycie wypełnić. Na tym polu świeccy mogą apostołować między podobnymi sobie. Tutaj uzupełniają świadectwo życia świadectwem słowa. Tutaj w środowisku pracy czy zawodu, studiów czy miejsca zamieszkania, rozrywki czy spotkań towarzyskich mają odpowiedniejszą sposobność wspomagania braci" [27].

Uważna lektura tekstów soborowych nasuwa niepokojące pytanie: dlaczego w porównaniu z innymi problemami współczesności Sobór tak mało uwagi poświęcił sprawie nauki? Odpowiedzi na to pytanie można szukać w misji, jaką Kościół ma do spełnienia. Kościół wyrzeka się dziś roli Światowej Akademii Nauk (spełniał ją przez długie wieki, ale wcale do niej nie tęskni), jego zadanie jest znacznie bardziej ambitne — ewangelizacja, a więc uświęcanie i zbawianie świata. Kościół nie spełnia swojej misji w stosunku do jakiejś abstrakcyjnej ludzkości, lecz realizuje swoje posłannictwo w konkretnych warunkach zwanych współczesnością. Nauka jest istotnym elementem współczesności, więc Kościół musi wobec niej zająć stanowisko. Czynił to wielokrotnie przez usta swoich papieży (zwłaszcza Piusa XII), uczynił jeszcze raz na Soborze. Stanowisko to jest zdecydowane i nie wymaga zbyt wielu słów.

Mimo tych niewątpliwych racji odczuwa się nutkę żalu — szkoda,

---

24 Dekret *O formacji kapłanów* (DFK), 13.
25 DFK, 15.
26 DFK, 18.
27 Dekret *O postolstwie świeckich*, 13.

że Ojcowie Soboru nie powiedzieli więcej... Inaczej bowiem wygląda sytuacja od strony wierzącego członka Kościoła, który ma możność spotykć się na co dzień z nauką, nie pojętą tylko jako „składnik współczesnej kultury", ale z nauką w jej namacalnej, tętniącej życiem postaci. To spotkanie — Kościół, jego doktryna, perspektywy jutra i nauka, jej ekspansywna teraźniejszość, prawie nieograniczone możliwości — odbywające się, że tak powiem, w przekonaniach jednego człowieka, jest nabrzmiałe refleksjami. Są to, być może, refleksje tylko na marginesie tego, co powiedział Sobór, może tylko wyciąganie wniosków z soborowych enuncjacji, ale mimo wszystko chyba warto je wypowiedzieć głośno.

3

Eksplozja nauki w naszych czasach nie ogranicza się do terenu samej nauki, nie sprowadza się tylko do nieustannego pomnażania osiągnięć i publikacji naukowych. Wykracza poza ciasne koła specjalistów, rozszerza się na masy. Wyrostek sprzedający „na lewo" bilety pod kinem jest prawie tak samo dumny z lotu sztucznego satelity jak sami konstruktorzy. Dwaj emeryci przy pół-czarnej rozprawiają o nowym rodzaju broni nuklearnej, jakby to był ich własny wynalazek: „Tak, tak, panie radco kochany, do czegóż my dojdziemy za rok lub dwa..." Kto nie chce być śmieszny, musi być postępowy. A postępowym jest tylko ten, kto ma naukowy światopogląd, kieruje się naukowymi racjami i stosuje naukowe metody. Wszystko, co nosi na sobie etykietę naukowości, może z góry liczyć na życzliwe przyjęcie konsumenta kultury drugiej połowy XX wieku. A im ten konsument jest mniej wykształcony, tym podatniej ulega reklamie nauki. Żeby nauki. Ale nazbyt często z etykiety naukowości korzysta to, co niewiele ma z nauką wspólnego. Wielka Nauka jest skromna i nie narzucająca się. Małe przyczynkarstwo lub wręcz naukowa poza chętnie ubierają się w wielkie szaty i korzystają ze wszystkich środków masowej propagandy.

Nauka w miarę swojego rozwoju sama staje się faktem, który można badać naukowo i tłumaczyć przy pomocy różnych teorii. W ten sposób powstaje filozofia nauki. Filozofia nauki ma do spełnienia niezwykle doniosłą rolę (niestety, często nawet dobrzy naukowcy nie uświadamiają sobie jej znaczenia). Jest dla nauki czymś w rodzaju autorefleksji. Nauka wyposażona we własną teorię poznania potrafi lepiej zrozumieć założenia, na których się opiera, a dzięki nowoczesnej metodologii skuteczniej potrafi kierować procesem własnej ewolucji.

Dziś niejako urzędową filozofią nauki jest pozytywizm. Stanowi

on niewątpliwie spuściznę po XIX stuleciu. Twórcą „metody pozytywnej" był August Comte — pierwszy filozof o wykształceniu technicznym. Wszystkie dotychczasowe spory filozoficzne uznał za jałowe i „metafizyczne". Od czasów Comte'a wyraz „metafizyka" zaczął nabierać coraz bardziej negatywnego znaczenia. Pozytywną wartość ma tylko doświadczenie. Jedynie ono może dostarczyć sensownej wiedzy o świecie. Pozytywistyczny kult empirii był całkowicie zgodny z duchem tamtych czasów. Jego uzasadnieniem był mechanicyzm królujący niepodzielnie w poglądach XIX-wiecznych uczonych: wszystkie zjawiska w przyrodzie, łącznie z fenomenem świadomości, można wytłumaczyć mechanicznymi oddziaływaniami cząstek na siebie. Twórca nowoczesnej mechaniki, Izaak Newton, w zasadzie odkrył już wszystko. Z końcem XIX wieku zaczęto podejrzewać, że to optymistyczne przekonanie może być niesłuszne, a początek XX stulecia obalił je doszczętnie. Prawie równocześnie rodziły się dwie wielkie teorie: mechanika kwantowa i teoria względności. I jedna i druga ograniczyły obszar stosowalności klasycznej mechaniki Newtona. W świecie cząstek elementarnych obowiązuje mechanika kwantów, w dziedzinie prędkości przyświetlnych — fizyka relatywistyczna. Mechanikę newtonowską można uważać za dobre przybliżenie w obszarze zjawisk, z jakimi spotykamy się w życiu codziennym. Nowe teorie postawiły szereg prawie-filozoficznych pytań: mechanika kwantowa zakwestionowała pojęcie przyczynowości, a teoria Einsteina zmieniła nasze poglądy na czasową i przestrzenną strukturę wszechświata. Pozostał ponadto do dziś nierozwiązany problem: stosunkowo łatwo udało się wprowadzić prawa fizyki relatywistycznej do nauki o cząstkach elementarnych, ale czy da się skwantować teorię względności...?

Przeobrażenia wewnątrz samej nauki nie mogły pozostać bez wpływu na filozofię nauki. Comte nie zauważył, że jego główne twierdzenie — tylko doświadczenie może dostarczyć wartościowej wiedzy o świecie — samo nie jest oparte na doświadczeniu, stanowi więc po prostu „metafizykę". Mach i Avenarius w tym, co się mieniło być wiedzą doświadczalną, doszukali się wielu takich „metafizycznych" naleciałości. Rzucili hasło oczyszczania nauki. Pozytywistyczny kult empirii doprowadził do jej surowej krytyki (poglądy Macha i Avenariusa noszą nazwę empiriokrytycyzmu). Krytyka ta osiągnęła punkt szczytowy z początkiem XX wieku w programie konwencjonalistów. Dzieło rozpoczął Poincaré, a doprowadzili do końca Duhem i Le Roy. W każdym doświadczeniu znajdują się elementy umowy-konwencji. Nie ma czystych faktów. W najprostszym eksperymencie zaplątana jest jakaś z góry założona teoria. Ponieważ prawa przyrody mają wykrywać stałe

związki między faktami, więc i one są umowami. Tym bardziej wszystkie tzw. naukowe hipotezy noszą na sobie piętno być może ekonomicznych i bardzo wygodnych, ale tylko konwencji. Pozytywizm naszego stulecia, który sam woli się nazywać neopozytywizmem, złagodził wprawdzie drastyczne twierdzenia konwencjonalistów, ale nie powrócił już do dawnego bezkrytycznego kultu empirii. W pracach neopozytywistów Koła Wiedeńskiego nowoczesna logika wprzągnięta do badań metodologicznych stała się nowym narzędziem uściślania wiedzy przyrodniczej. Osiągnięcia neopozytywizmu (zwanego również empiryzmem logicznym) w dziedzinie metodologii są tak duże, iż jakiś czas wydawało się, że zdobył on na długo utrwaloną pozycję. Niektóre wyniki neopozytywistycznej metodologii są niewątpliwą zdobyczą filozoficznej myśli naszych czasów. Muszą to uznać nawet niepozytywiści. Ale już dziś da się wskazać, w jakim kierunku pójdzie naturalna ewolucja neopozytywistycznego systemu. Przeobrazi się on prawdopodobnie w rodzaj historycyzmu: najwyższą instancją jest nie tyle doświadczalne sprawdzanie konkretnej teorii, ile raczej nauka pojęta jako pewna całość, wewnętrznie spójna i wynikająca drogą naturalnych przemian (naturalnymi przemianami w nauce mogą być rewolucje) z poprzedniego etapu swojego rozwoju [28].

Filozofowie zdają sobie sprawę z tych przeobrażeń na terenie nauki, naukowcy rzadziej, a szeroki ogół nadal bywa karmiony pozytywizmem w najlepszym wydaniu z lat pięćdziesiątych poprzedniego stulecia. Rzecz jasna, odbija się to na postawach światopoglądowych.

Ludzie uprawiający naukę — a znacznie częściej podziwiający ją tylko z popularnych wydawnictw — często traktują nadal empirię jak pozytywistyczne bóstwo. Nauka urasta dla nich do rangi czegoś w rodzaju wyznania. Nauka-wyznanie ludziom tego typu zastępuje nieraz wyznanie religijne. Rzecz charakterystyczna, nauka-wyznanie jest również wiarą. Wiarą w to, że stworzona przez człowieka nauka może dać, i prawdopodobnie kiedyś da, te wszystkie odpowiedzi, których się zwykle oczekuje od Boga. Człowiek wierzący w naukę jest skłonny sądzić, że jeżeli nauka nie potrafi odpowiedzieć na któreś z dręczących go pytań, to widocznie odpowiedź na nie w ogóle nie istnieje. Uspokaja się wnioskiem, że jego pytanie było po prostu nienaukowe.

W tych warunkach ewangelizacja ludzi utrzymujących kontakty z nauką staje się coraz bardziej zadaniem nie do wykonania. Nic

[28] Ostatnio w Polsce ukazały się dwie książki wskazujące na ten właśnie kierunek rozwoju współczesnej filozofii nauki. Są to: Ludovico Geymonat, *Filozofia a filozofia nauki*, Warszawa 1966, oraz T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968.

wynika to jednak — jak słusznie Sobór podkreślił — z istoty samej nauki, lecz z historycznego kontekstu i uwarunkowań, które wyżej starałem się przedstawić. Autentyczna nauka — choć najczęściej neutralna w stosunku do prawd religijnych — z natury rzeczy jest sprzymierzeńcem we wszelkim dążeniu do prawdy. Stąd w dobrze pojętym interesie Kościoła leży rozwój filozofii nauki. Nie chodzi o to, żeby podkreślając ograniczenia nauk, umniejszać autorytet, jakim się cieszą. Przeciwnie, chodzi o to, żeby ten autorytet podkreślać, żeby Nauka występowała zawsze w swojej własnej, niesfałszowanej postaci.

Sobór podjął rzucone już wcześniej hasło odnowy katolickiej teologii. Jest to dzieło niezwykłej wagi. Teologowie i duszpasterze raz na zawsze muszą zdać sobie z tego sprawę, że człowiek przyzwyczajony do ścisłości matematycznego wynikania i precyzji eksperymentu nie jest w stanie przyjąć do wiadomości faktu włączenia się Boga w ludzką historię, jeżeli nie dojrzy najgłębszego autentyzmu tego wydarzenia. W przeciwnym wypadku historię o Bogu-w-żłobie i Bogu-na-krzyżu z pełnym spokojem traktuje jako sympatyczną legendę, której nawet nie trzeba demaskować, tak bardzo jest niegroźna. Głównie z tego powodu wszelkie próby przetłumaczenia teologii na język zrozumiały dla współczesnego człowieka trzeba powitać z najgłębszym uznaniem. Ale to jeszcze nie wszystko. Religijny kryzys jako tako wykształconego człowieka naszych czasów polega na tym, że w jego przekonaniach spotykają się średniowieczne wyobrażenia religijne z XIX-wieczną filozofią nauki [29]. Tu właśnie powstają najpierw napięcia a potem sytuacje konfliktowe. I tu właśnie widać potrzebę nie tylko odnowy teologii i religijnego nauczania, lecz również konieczność zrozumienia, czym jest prawdziwa nauka.

Sprawa języka. I tu znowu trzeba zdać sobie sprawę z tego, że językiem, jakiego używa dzisiejszy człowiek, jest język pozostający pod przemożnym wpływem nauk przyrodniczych i techniki, wyrastający z nich i na nich wzorowany. Niestety wielu teologów o najlepszej woli nie dostrzega tego prostego faktu. I dlatego to, co robią, wcale nie jest tłumaczeniem teologii na język współczesny, lecz przekładem z jednego języka niezrozumiałego na drugi również całkiem obcy. Nie wydaje się, żeby ta przykra sytuacja błędnego koła miała się zmienić w najbliższej przyszłości. Chyba że programy teologicznych i filozoficznych studiów kościelnych, w o wiele większym niż obecnie zakresie, zaczną uwzględniać problematykę tzw. „świeckich przedmiotów". Ale niech to nie będzie

[29] Por. na ten temat interesujący art. Stefana Wilkanowicza pt.: *Ewolucja starego sporu*, „Tygodnik Powszechny", nr 39 (1968).

tylko powracanie do starego sporu o ewolucję i pochodzenie człowieka. Przeciętny inżynier w drugiej połowie XX wieku ma znacznie większe trudności np. z cybernetyką: sztuczne myślenie, wyprodukowanie cybernetycznego mózgu, kierowanie rozwojem własnego gatunku, etc. Wystarczy przeczytać *Summę technologiczną* Lema! Ale i te sprawy nie są najważniejsze. Chodzi przede wszystkim o to, żeby współczesny teolog podczas swoich studiów spotkał się ze współczesną nauką i jej filozofią, po to, żeby potrafił lepiej rozumieć współczesnego człowieka i mógł przemawiać do niego zrozumiałym językiem. Znany fizyk, Olivier Costa de Beauregard wołał: „Teologowie! Jeżeli wam również zależy na tym, by wasza wspaniała wiedza była w dziedzinie apologetycznej skuteczna, musicie sobie uświadomić, że choć nauka ma nadal zaszczyt być waszą służebną, nie ubiera się już podług mody z XII wieku" [30]. Teologia posiada pełną autonomię w stosunku do nauk przyrodniczych. Wprowadzanie tych ostatnich do teologii byłoby metodologicznym absurdem. I wcale nie o to chodzi. „Jeżeli jednak słusznie wymaga się od naukowca — pisze dalej Costa de Beauregard — żeby wyrzekł się scjentyzmu, czyli przyznał, że istnieją inne porządki rzeczywistości i prawdy, niezależnie od porządku jego dyscypliny, i że wobec tego, iż te porządki rzeczywistości mają wyjątkowe znaczenie zarówno dla jednostki, jak i dla społeczeństwa, naukowiec powinien kształtować swoją działalność i swoje życie zgodnie z tym stwierdzeniem — tak samo należy żądać nie od każdego poszczególnego teologa, lecz od wszystkich teologów in corpore, żeby poznali, przemyśleli i od wewnątrz zrozumieli bogaty plon naukowy i epistemologiczny naszych czasów; w szczególności zaś, ażeby zdali sobie sprawę z właściwego znaczenia wielkich zagadnień należących do dziedziny badań indukcyjnych. Zbawienie cywilizacji naukowej, a zarazem ożywionej chrystianizmem jest możliwe jedynie za cenę wzajemnego zasilania się nauki o kosmosie i nauki o rzeczach Boskich — oczywiście nie w znaczeniu dosłownym, literalnym (co byłoby błędem metodologicznym), lecz w duchu, czyli w umysłach i sercach pracujących nad nimi ludzi" [31].

Zbliżam się do tezy końcowej. Jeżeli Kościół w najbliższej przyszłości nie zwróci swojej duszpasterskiej uwagi na problemy, które powyżej starałem się zasygnalizować, będzie stopniowo ale systematycznie schodził na margines współczesności. Nie utonie całkiem w sprawach, które nadchodzą — ma obietnicę trwałości od swojego

30 Oliver Costa de Beauregard, *Zagadnienie wiary naukowca*, w: *Nauka i technika a wiara*, (praca zbior.), Warszawa 1964, s. 94.

31 tamże, s. 95—96.

Założyciela — ale znajdzie się, jak mówi Rahner (jeden z nielicznych teologów rozumiejących język naszych czasów), w sytuacji diaspory [32]. Czy są to bardzo długofalowe prognozy? To jest proces, który już się zaczął. I u nas w Polsce też. Wystarczy mieć oczy otwarte.

*

Być może, jakimś dziwnym trafem artykuł ten znajdzie się w rękach Człowieka Współczesnego. Człowiek Współczesny artykuł przeczyta, wzruszy ramionami i pomyśli: „O co rzecz idzie? Nic z tego nie rozumiem. Jakim językiem to wszystko napisane?" Jeżeli tak się stanie, proszę Cię, Czytelniku, o wybaczenie. Tym razem chodzi o to, aby zrozumieli teologowie.

Ks. Michał Heller

32 Karl Rahner, *Sytuacja diaspory*, w: *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, s. 183—220.

STANISŁAWA GRABSKA

MATKA BOŻA EWANGELISTÓW

Marek nie dostrzegł Jej w ogóle. Raz tylko wspomniał o Niej, mówiąc że z rodzeństwem Pana stała przed domem, szukając Syna. To samo zresztą relacjonuje i Łukasz i Mateusz. Ale w tej wzmiance nie chodzi zupełnie o Maryję — Jej przyjście jest pretekstem, tłem do słów Pana odnoszących się do uczniów: „Ktokolwiek czyni wolę Bożą, ten jest bratem i siostrą i matką" Jezusa — uczniowie są rodziną Jezusa, nie rodzina z ciała i krwi. O to szło Markowi, gdy przytaczał te słowa Pana. Maryja go nie obchodziła — trzej Ewangeliści przytaczając te słowa nie wspomnieli nawet, czy Jezus ostatecznie wyszedł był do czekającej nań Matki, czy nie... nie o to bowiem szło. A mybyśmy radzi wiedzieć, czy wyszedł... mamy dużo więcej ciekawości odnośnie osób. Nie ma Matki Jezusowej u Marka — nie ma Jej i w pierwotnej kerygmie — w pierwszych mowach Piotra i Pawła głoszących Zmartwychwstałego, nie ma też w zbiorach mów Pana, które krążyły zapewne ustnie a weszły do opisu Jezusowego nauczania w Ewangeliach.

Ale dość jednak szybko — bo w trakcie jeszcze życia Apostołów — społeczność Kościoła dostrzegła Maryję. Nieobecna w sprawozdaniu z faktów publicznego życia Jezusa, pojawiła się oczom wierzących w miarę pogłębiania rozważań nad sensem i treścią tych faktów i słów. Pojawiła się w rozważaniu o całości Historii Zbawienia na styku między Starym a Nowym Testamentem, oraz w rozważaniu nad tym, kim właściwie był Jezus od początku swego życia. Toteż dostrzegł ją już św. Mateusz.

Ewangelia wg Mateusza jest najbardziej z czterech „żydowska". Zwrócona do chrześcijan palestyńskich wciąż odwołuje się do spełnienia proroctw, by wykazać, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem. I właśnie te proroctwa, ta potrzeba ukazania ciągu spełniania się zapowiedzi, doprowadziła Mateusza do Maryi. Dla Mateusza — Żyda — niewiasta nie była ważnym świadkiem. Toteż bohaterem jego opowieści jest raczej Józef — do Maryi dochodzi na końcu,

ale jednak nie mógł Jej minąć, bo to ostatecznie w Niej i na Niej proroctwa się spełniły.

Zgodnie z prawem żydowskim, świadkiem tego spełnienia jest Józef — mężczyzna, głowa rodu. Ale świadczy o tym, co się stało w Maryi i przez Nią.

Rodowód Józefa to pierwsze ogniwo spełniania się zapowiedzi. Bóg obiecał był Dawidowi: „Kiedy wypełnią się dni twoje i spoczniesz obok swych przodków, wtedy wywyższę po tobie potomka twego, który wyjdzie z twych wnętrzności, umocnię jego królestwo. On zbuduje tron imieniu memu, Ja zaś utrwalę tron jego królestwa na wieki" (2 Sam 7, 12—13). W czasach Jezusa królami Izraela nie byli już potomkowie Dawida — toteż oczekiwano spełnienia się zapowiedzi w Mesjaszu. Mateusz przytacza Dawidowy rodowód Józefa, kończąc go: „Jakub (był) ojcem Józefa, męża Maryi, z której narodził się Jezus, zwany Chrystusem". Dla Mateusza nie było to czymś przeciwnym Bożej Obietnicy, że Jezus nie był synem Józefa wedle ciała. Zaraz w następnej opowieści stwierdza on, że Józef zauważywszy, że Maryja jest brzemienna, choć z sobą jeszcze nie żyli jak mąż z żoną, chciał ją był opuścić — by Jej nie zniesławić wytaczaniem sprawy. Ale Bóg go pouczył o tajemnicy dokonania się w Maryi dziwnego poczęcia z mocy Bożej — i Józef przyjął Maryję i Jezusa. W środowisku żydowskim owo prawne przyjęcie miało zasadnicze znaczenie, synostwo z przybrania, a nie z ciała, było równoważne z fizycznym. Istniało przecie prawo, że w razie śmierci bezpotomnej starszego brata, młodszy żenił się z wdową, a ich syn uchodził za syna starszego, aby utrzymać ród. Z chwilą więc, gdy Józef — potomek Dawida — przyjął Maryję i Jezusa, należeli oni w pełni do rodu Dawidowego i poprzez Józefa w Jezusie spełniała się obietnica pochodzenia od Dawida. Owo zaś pochodzenie nie wprost, nie z ciała i krwi, a przez przyjęcie, ma również sens szczególny. Bóg wciąż przypomina na kartach Starego Testamentu, że Jego obietnice, Jego wybory wykraczają daleko poza ludzkie pojęcia „ciała i krwi".

Tak więc Józef jest świadkiem spełnienia się dwu proroctw: proroctwa o wywyższeniu Dawida, który to potomek zbuduje Bogu świątynię, a królestwo Jego będzie królestwem na wieki, oraz drugiego proroctwa — mianowicie proroctwa Izajasza (Iz 7, 14). Na przeszło 700 lat przed narodzeniem Chrystusa prorok Izajasz wygłosił do króla Achaza takie oto proroctwo: „Dlatego Pan da wam znak: Oto Panna pocznie i porodzi syna i nazwie go imieniem Emmanuel. Śmietanę i miód pożywać będzie, aż się nauczy odrzucać zło, a wybierać dobro. Bo zanim chłopiec będzie umiał odrzucać zło a wybierać dobro, zostanie opuszczona kraina, której dwóch królów ty się uląkłeś". Sens bliższy tego proroctwa odnosił

się do Ezechiasza, którego niedługo porodziła młoda małżonka króla (jak podaje to komentarz do *Biblii Tysiąclecia*). Toteż i słowo „panna" w tekście hebrajskim znaczyło młoda kobieta, która jeszcze nie była matką. Natomiast już przekład Septuaginty użył tu greckiego słowa znaczącego „dziewica". W takim też sensie proroctwo to stosowano do Mesjasza — w takim je przytoczył Mateusz: „A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez proroka: 'Oto panna pocznie i porodzi syna, któremu nadadzą imię Emmanuel', to znaczy »Bóg z nami« Zbudziwszy się ze snu, Józef uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął żonę do siebie, i nie zbliżył się do niej, aż porodziła syna; i nadał mu imię Jezus".

Mateuszowi wyraźnie szło o stwierdzenie spełnienia się proroctwa. Nawet stwierdzenie „nie zbliżył się do niej, aż porodziła syna", zmierza bezpośrednio nie do informowania nas o Maryi — i Jej dziewictwie — ale do informacji, iż proroctwo odnośnie Jezusa się spełniło — że narodzony jest z panny. Tak jak Marka nie obchodziło, czy Jezus po wygłoszeniu słów odnoszących się do uczniów wyszedł był do czekającej Matki — tak Mateusza nie obchodzą dalsze losy Matki Zbawiciela. O Niej tyle tylko, ile jest konieczne do tego, co chce powiedzieć o Jezusie, tylko tyle, ile wynika z proroctw.

Józef jest tu tym, który świadczy o Maryi — Maryja sama jest znakiem spełnienia się zapowiedzi prorockich — jest znakiem danym dla rozpoznania w Jezusie zapowiedzianego Zbawiciela. Przyjęta do rodu Dawida jest tą, w której Bóg wzbudził obiecanego Potomka. Dosłownie wzbudził, gdyż Józef w Ewangelii Mateusza jest wiarygodnym świadkiem owego dziwnego faktu poczęcia z mocy Bożej.

Maryja uczestniczy też w historii pokłonu Trzech Mędrców. Historię tę św. Mateusz opowiedział również w konkretnym teologicznym celu. Wykazał przez nią spełnienie się na Chrystusie proroctw o powszechności mesjańskiego królestwa. Ta zapowiedź dokonała się w pełni w życiu Kościoła, w zaczątku od momentu przyjścia Pana. Gwiazda, która przyprowadziła mędrców, została zapowiedziana przez wieszcza Balaama (Powt. Pr. 24, 17) mówiącego, iż wzejdzie gwiazda z Jakuba. O darach i skarbach składanych Zapowiedzianemu mówi Psalm 72, 10; 15.

Przywiedzeni przez gwiazdę mędrcy-poganie znajdują „dziecię z Maryją, matką jego". I to im wystarcza — odchodzą pełni radości, pewni znalezienia Tego, kogo szukali.

O spełnieniu proroctw świadczy też narodzenie Pana w Betlejem — wedle zapowiedzi Micheasza (5, 2). Podobnie jest z ucieczką do Egiptu przed nadciągającą rzezią. Wszystkie te wydarzenia

opowiada Mateusz po to, by przekonać swych rodaków, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem — przy każdym wydarzeniu odwołuje się do zapowiedzi prorockich.

Przez to w Mateuszowej historii dziecięctwa Jezusa jest zawarta cała historia Izraela z przejściowym pobytem w Egipcie, z ucieczkami i prześladowaniami, i cała nadzieja Izraela, zawarta w przepowiedniach prorockich. W zdarzeniach tych Maryja jest kimś biernym. Po prostu jest. Jest we wszystkich przytoczonych proroctwach, okazuje się owocem historii swego narodu, cała historia tego narodu streszcza się w Jej macierzyństwie.

A zarazem cała ta opowieść jest jakby miniaturą Paschy. Giną niemowlęta w Betlejem — Jezus ocalał wyniesiony na ręku Matki. Ocalał, by kiedyś zginąć. To jest nie tylko streszczenie historii, która była, ale i tej, która będzie — historii życia, śmierci i Zmartwychwstania Pana i Jego objawienia się poganom, którzy przyjdą z wszystkich stron. I w tej drugiej historii Maryja jest też — jako Matka — milcząca, bierna, ukryta w cieniu wydarzeń. Maryja św. Mateusza jest zaledwie widoczna, zaledwie zarysowana, zaledwie powiedziane jest, że istnieje. Dzieją się z Nią i dokoła Niej rzeczy wspaniałe, dzieła Łaski Bożej, akcje ludzkie jedne pełne chwały, inne okrutne. Józef Ją przyjmuje, chroni, zabiera do Egiptu, przyprowadza z Egiptu. Mateusz nie przekazał ani jednego Jej słowa, ani jednego gestu. Nie interesował się Nią — podobnie jak Marek. A jednak nie mógł pominąć. Nie mógł z dwu przyczyn. Po pierwsze dlatego, że w swej historii Pana cofnął się aż do Jego narodzin. Chciał dać wyraz wierze, że Syn został nam dany — nie dopiero w chrzcie w Jordanie czy na Krzyżu lub w Zmartwychwstaniu, ale od chwili poczęcia. Chciał dać wyraz wierze, że Jezus od początku swego ludzkiego życia był Zbawicielem, spełniającym nadzieje Starego Testamentu. I w tym swoim przepowiadaniu Jezusa natrafił na Jego Matkę. Dostrzegł Jej ścisły związek ze Starym Przymierzem i Jej rolę znaku.

Maryja Mateusza to niewiasta żydowska, zakorzeniona w swoim narodzie, zakorzeniona w obietnicach, cicha, uległa, milcząca. To matka i tylko matka, ale Jej macierzyństwo jest znakiem spełnionych zapowiedzi. Jest ono znakiem dla Żydów, ale jest znakiem i dla pogan, przyprowadzonych przez gwiazdę. Znak ten przyjmuje Józef, przyjmują mędrcy, przyjmuje jako groźne niebezpieczeństwo Herod, przyjmuje świadek wiary pierwotnego Kościoła — Mateusz.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że to, co Mateusz powiedział o Maryi, to mało — mówienie o Niej nie było jego bezpośrednim celem. Gdy jednak rozważyć to, co zostało przez niego powie-

dziane, całą treść teologiczną tego przepowiadania, jest to bardzo dużo.

Po pierwsze Maryja streszcza niejako Stary Testament — stoi pomiędzy Starym a Nowym. Wszystko, co w Starym Testamencie odnosi się do tego punktu spełnienia się nadziei mesjańskiej, w którym Obiecany przychodzi na świat, przechodzi przez Maryję. Tę nutę Mateuszową podchwyciły staropolskie godzinki. Godzinki mówią o Matce Jezusa samymi figurami Starego Testamentu. Przypominają wszystkie sławne kobiety narodu izraelskiego, a także szereg symboli rzeczowych, jak różdżkę Aarona, która była znakiem Bożego wybrania, i odnoszą je do Matki Zbawiciela. Niektóre porównania wydają się aż niestosowne, gdy wspominają bynajmniej nie niewinne bohaterki. Niemniej wszystkie one należą do Historii Zbawienia. Historia ta wydała najpierw Maryję — zdolną do tego, by w Niej się dokonały Tajemnice Boże — a przez Maryi „tak" w historię wkroczył Bóg. Tę centralną w historii rolę Maryi Kościół wyraża wiarą w Niepokalane Poczęcie. Kościół wierzy, że Maryja w ciągu rozwoju dialogu ludzkości z Bogiem została obdarzona tą pełną łącznością z Bogiem — tym pełnym otwarciem na Boga, bez cienia przeszkody — jaką Pismo umieszczało w Pierwszych Rodzicach przed grzechem. Tym samym wiara Kościoła stawia Matkę Jezusa poza czasem — w eschatologii — a zarazem w samym sercu czasu. Tylko w ten sposób — wedle wiary Kościoła — mogła Maryja odpowiedzieć „tak" Bogu w imieniu całej przeszłej i przyszłej ludzkości i z pełną wolnością (gdyż grzech jest niewolą — a akt całkowitego oddania się musiał być wolny). To samo, co wiara w Niepokalane Poczęcie zawiera w jednym zdaniu, to Mateusz zaledwie wskazuje zaznaczając obecność Maryi w spełnieniu się proroctw — jako obecność w samych tych proroctwach, w całym ciągu historii Starego Testamentu. W jakiś szczególny sposób Maryja to my — wszyscy ludzie. Znajduje się ona w nas w tym szczególnym punkcie, w którym w jedno schodzi się oczekiwanie Wybawienia i Wybawiającego, nadzieja wybawienia — z już poczynającym się w nas życiem Bożym — życiem Syna Bożego w naszej duszy. W tym punkcie przejścia od Starego do Nowego — w punkcie naznaczonym do głębi nadzieją — stajemy się podobni do Matki Jezusowej.

Drugi ważny punkt w relacji Mateusza, to rola „znaku". Na to, że Maryja jest „znakiem", wskazuje Mateusz cytując Izajasza, potwierdza to też mówiąc, że Magowie ze Wschodu znaleźli matkę z dziecięciem.

Tę rolę „znaku" możemy rozważyć z dwu punktów widzenia. Po pierwsze myśląc konkretnie o Niej. Czego „znakiem" jest Matka Jezusowa? U Mateusza jest tym, na kim wypełniło się proroctwo

odnośnie pochodzenia Mesjasza — z rodu Dawida i zarazem z mocy Bożej — jest więc znakiem człowieczeństwa Chrystusa i znakiem Jego pochodzenia od Boga, wedle przepowiedni Izajasza. Ten punkt widzenia szerzej i głębiej naświetla św. Łukasz. Natomiast zastanawiając się nad relacją Mateusza warto może wydobyć drugą stronę sprawy. Mianowicie to, jak Maryja staje się znakiem. Jej sposób bycia znakiem mocy Bożej jest bowiem przykładem tego, jak każdy chrześcijanin może i powinien być tym znakiem.

Maryja Mateusza milczy — świadkiem, który mówi, jest tam Józef — Maryja po prostu jest — a w Niej się dzieją rzeczy wielkie — tajemnicze sprawy Łaski Bożej.

Ta rola milczącego świadczenia jest w chrześcijaństwie czymś ogromnie ważnym. Jest to ten sposób głoszenia Słowa, który obrali Mali Bracia i Małe Siostry, za przykładem o. Charles de Foucauld. Być, żyć Chrystusem bez słowa, pozwalać na wielkie dzieła Boże w nas i wędrować przez świat z Bogiem w sobie. To milczące świadectwo istnieje w Kościele od początku — jest duszą powołań kontemplacyjnych, mniszych. W opowieści Mateusza Józef jest typowym świeckim budującym świat: buduje rodzinę, organizuje ucieczkę do Egiptu. Maryja nie działa — Maryja jest tym, kim jest — jest z Jezusem i dla Jezusa i przez to świadczy. Tylko przez to. Nie da się Jej minąć tylko dlatego, że jest dla Jezusa. Tylko dlatego Mateusz o Niej napisał.

Taki sposób świadczenia nie jest właściwy tylko i jedynie zakonom; jest sercem, gruntem, istotą każdego świadczenia. W tym sposobie świadczenia Matka Boża jest w szczególny sposób „typem" Kościoła. Ale nie takiego, jakim jest on z racji grzechu, tylko takiego, jakim staje się w nadziei — Kościoła przeźroczystego na Chrystusa, Kościoła służebnego, Kościoła-znaku Bożej Miłości i jedności w Bogu.

Mateusz zobaczył Maryję poprzez proroctwa Starego Testamentu. Łukasz, nawrócony z pogaństwa towarzysz św. Pawła, inaczej do Niej dotarł. Jak sam pisze, przebadał wszystko od początku, o czym świadczyli naoczni świadkowie i słudzy Słowa (Łk 1, 2—3).

Większość biblistów dziś już nie przypuszcza, by Łukasz dotarł w szukaniu świadków do samej Maryi. Ewangelię swą pisał późno, gdy Matka Zbawiciela zapewne już nie żyła. Przedtem wciąż towarzyszył Pawłowi. Sam zwrot: „A matka jego zachowywała wszystkie te słowa w sercu swoim" nie musi świadczyć o jakimś bezpośrednim spotkaniu. Nie można też jednak wykluczyć, że Łukasz dotarł do świadków bliskich Maryi, lub bliskich św. Jana, a więc i Maryi. Musiało świadectwo spisane przez Łukasza żyć

jakoś w pierwotnych gminach, jako świadectwo naocznych świadków „od samego początku" i „sług Słowa". Pierwszy więc punkt dojścia Łukasza do Maryi to świadectwo pierwotnego Kościoła — tych, co jeszcze znali Jezusa.

Drugi punkt dojścia, tworzący klimat interpretacji zdarzeń, to, podobnie jak u Mateusza, Stary Testament i jego obietnice z wyraźnym znamieniem Pawłowej nauki o wadze wiary i o spełnianiu się w Chrystusie Bożych obietnic. Łukasz — poganin — poznał pewnie Stary Testament przez Pawła, jako historię obietnic i wiary. Przyjął on przede wszystkim Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego — przyjął Go gorącą wiarą. A cały Stary Testament był dla niego tylko znakiem wyjaśniającym to, co się stało w Chrystusie. Toteż punktem zainteresowania Łukasza nie jest samo tylko spełnienie się proroctw, ale Maryja, jako ta, która uwierzyła.

Istnieje paralela między Pawłowym „Bo cóż mówi Pismo? Uwierzył Abraham Bogu i poczytane mu to zostało za sprawiedliwość" (Rz 4, 3), a okrzykiem św. Elżbiety (Łk 1, 45) „O błogosławiona jesteś, żeś uwierzyła w spełnienie tego, co ci powiedziane zostało od Pana".

Łukasz — lekarz, o wysokiej greckiej kulturze — nie podzielał Mateuszowych uprzedzeń do wartości świadectwa kobiet. Wiele w swej Ewangelii i w Dziejach Apostolskich pisze o kobietach, i to pisze z sympatią, z zaufaniem. Toteż nie ucieka się do pośrednictwa świadczenia św. Józefa o Maryi. Pisze o Niej wprost. Ale to nie znaczy, że jego relacja jest tylko świadectwem historycznym, że jest garścią miłych wiadomości o Matce Pana. Nie — jest równie teologiczna i równie nawiązuje do całego Pisma jak opowieść Mateusza. I właśnie na tę stronę teologiczną, stronę świadectwa wiary, warto zwrócić uwagę.

Podstawowe i najważniejsze jest tu świadectwo o tym, że Jezus jest Synem Bożym — wcielonym Słowem. Jest to to samo świadectwo, które Paweł sformułował w takim krótkim obrazie dziejów ludzkości (Gal 4, 1—5): „I to wam jeszcze powiem: Jak długo dziedzic jest nieletni, w niczym się nie różni od niewolnika, chociaż jest właścicielem wszystkiego. Aż do czasu określonego przez ojca podlega on opiekunom i rządcom. I my również, jak długo byliśmy nieletni, pozostawaliśmy w niewoli 'żywiołów tego świata'. Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod niewolą Prawa, aby wykupił tych, którzy byli w niewoli Prawa, byśmy mogli otrzymać synostwo przybrane".

Jest to również to samo świadectwo, które formułuje św. Jan w swoim prologu: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas" (J 1, 14).

U Pawła i u Jana znajdujemy stwierdzenie wiary w to, że Słowo przyszło na świat — że Syn został zesłany — narodzony z niewiasty.

U Łukasza wiara ta wyraża się w historii Narodzenia, a jej świadectwem, „znakiem' danym od Boga, jest Maryja.

Znakiem danym przez Boga jest przede wszystkim dziewictwo Matki Bożej. Na ten znak powołuje się tak Mateusz jak Łukasz. Dla Mateusza jest to znak spełnienia proroctwa mesjańskiego, dla Łukasza jest to coś więcej, bo znak narodzin nie z ciała i krwi a z Boga.

Nie wolno tej manifestacji mocy Bożej wulgaryzować. Nie wolno tak tego traktować, jak gdyby biologiczne wyłączenie czynnika ojcostwa w poczęciu Jezusa miało świadczyć o ojcostwie Boga, tak jak w greckich mitach o narodzinach bohaterów. Kontekst biblijny jest inny.

Św. Paweł genialnie wydobył z myśli biblijnej wątek Obietnicy. Od początku dziejów tego narodu jego wielcy przywódcy idą za głosem Obietnicy Bożej. A jednym z powtarzających się znaków są narodziny z Obietnicy. Gdy ma się narodzić ktoś umiłowany przez Boga, wybrany — czy to jako należący do linii przodków Mesjasza, czy naznaczony charyzmatem prorockim — to nader często powtarza się ten znak: wybraniec rodzi się z niepłodnej niewiasty. Tak się urodził Izaak, tak uproszony u Boga przez Annę, żonę Elkana, narodził się Samuel, podobnie z niepłodnej niewiasty Samson, długo też czekała na dziecko Rachela, matka Józefa. W Starym Testamencie wprawdzie płodność jest zwyczajnym znakiem błogosławieństwa Bożego, lecz niepłodność bywa szczególną próbą wiary i okazuje moc Bożą, gdy spełniają się narodziny. Niewątpliwie Łukasz, towarzysz Pawła, nawiązał do tej właśnie idei Obietnicy podkreślając łączność dziewiczego poczęcia Jezusa z Maryi z poczęciem poprzednika Pańskiego, Jana, przez niepłodną już, starą Elżbietę. Dla tej też jednej Unii spełnienia się Obietnic Anioł wskazuje Maryi na Elżbietę jako na Boży znak. Elżbieta i Maryja znajdują się w nurcie spełniania się Bożej Obietnicy narodzin z Ducha.

Św. Paweł uczył pogan, że synami Abrahama są ci, którzy uwierzyli w spełnienie się Bożych obietnic, a nie ci, którzy są jego potomstwem z krwi. Łukasz nie mógł nie pamiętać o tym, gdy pisał scenę Zwiastowania, gdy poprzedził ją zwiastowaniem przez Archanioła Gabriela Zachariaszowi, a potem umieścił opis wędrówki Maryi do Elżbiety i u Elżbiety dopiero kazał nam usłyszeć Magnificat Matki Jezusa. Maryja jest córką Abrahama w wierze w to, co jej powiedziano od Pana, jest niepłodna z własnej woli, gdyż „męża nie zna". Należy do tych, o których Jezus po-

wiedział potem, iż się otrzebili dla Królestwa Bożego. Maryja została dziewicą z natchnienia Bożego po to, by Bóg sam okazał swą moc na Niej i by nikt nie mógł wątpić, że Słowo zostało dane wszystkim wierzącym, a nie wedle praw ciała i krwi. W scenie Zwiastowania św. Łukasz podaje słowa Gabriela: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc najwyższego osłoni cię; dlatego też to, co się z ciebie narodzi, Święte, będzie nazwane Synem Bożym". Wyrażenie „osłoni" nawiązuje do obłoku, który osłaniał Arkę, a to osłonięcie znaczyło obecność Bożą. Moc Najwyższego zacieni cię — to wyrażenie łączy Maryję z wszystkimi Patriarchami i prorokami Starego Testamentu — ba, z samym przybytkiem Pana — Arką mieszczącą tablicę Praw. Teraz nadszedł czas spełnienia proroctwa o wypisaniu praw na sercach nie na kamieniach, i staje się to poprzez „tak" młodziutkiej dziewczyny, której dziewictwo ma być znakiem spełnienia się obietnic Bożych. Natomiast wyrażenie „Duch Święty zstąpi na ciebie" łączy Zwiastowanie z narodzinami Kościoła; okazuje je jako pierwsze zesłanie tego Ducha, którego Jezus posłał Kościołowi jako Zmartwychwstały, tego Ducha, który mówi w sercach: Abba, Ojcze.

Nie dlatego Jezus jest Synem Bożym, że się narodził z dziewicy, ale dlatego, że Bóg „zacienił" Maryję tak jak Arkę Przymierza, spełnił w niej przymierze zawarte z ojcami; że w Niej uprzedził dzień Zesłania Ducha na Kościół, że w Niej chciało Słowo się wcielić i zamieszkać między nami. Natomiast Łukasz stwierdza, że dziewictwo Maryi zamierzył Bóg jako świadectwo dla nas. I to nie tylko jako świadectwo swojej mocy, ale jako świadectwo przynależenia Jezusa do całej ludzkości, a nie do jednego narodu, gdyż dokonał się tu jak gdyby nowy początek rodzaju ludzkiego — nie z ciała i krwi a z Obietnicy.

Dziewictwo Maryi jest więc dla nas znakiem Wcielenia Słowa, znakiem, że Syn został nam dany, nie przez samą stronę biologiczną faktu cudownych narodzin, a przez włączenie w cały ciąg biblijnej pedagogii Bożej wobec ludzkości. Bóg ustawicznie okazuje swą moc poprzez ludzką słabość i brak. Pozwala zwyciężać garstce wojska — bo jest z nimi. Pozwala na wielkie dzieła słabym kobietom. Ludzka słabość, ludzki brak uwydatnia i jawnie okazuje, iż oto Pan działa.

Dziewictwo Maryi jest też „znakiem" nowego typu rodzicielstwa. Kościół wierzy, że istnieje rodzicielstwo z Ducha, że my wszyscy wszczepieni w Chrystusa jesteśmy uczestnikami Jego zbawczej działalności, przywracającej życie duchowe. Jezus miał być Tym, który stanie się nową głową ludzkości — ojcem wedle Ducha — tym, który da życie wszystkim żyjącym w całej ludzkiej historii. Toteż będąc włączony w ciąg dziejów przychodził spoza dzie-

jów, spoza czasu i spoza ciągu biologicznych pochodzeń ludzi od ludzi. O tej pozaczasowości tego, co się stało w Maryi, świadczy imię Anioła Gabriela, który w Starym Testamencie objawia czas ostateczny. Ale najsilniejszym znakiem tej pozaczasowości i wymiaru innego niż biologiczny jest poczęcie dziewicze. W Maryi dokonał się jakiś styk czasowego człowieka z czasem ostatecznym, aby Słowo stało się ciałem.

Teologia celibatu w Kościele opiera się o rozważanie dziewictwa Maryi oraz o słowa Pana, że są tacy, którzy się sami otrzebili dla Królestwa Bożego. Wśród tych „otrzebionych dla Królestwa" pierwsze miejsce zajmuje Maryja, a szczególny związek jej dziewictwa z wcieleniem Słowa rzuca głębokie światło na rolę „znaku" w przyjmowaniu celibatu przez wierzących.

Bywały w Kościele okresy, gdy ten aspekt schodził w cień a dziewictwo rozpatrywano z pozycji raczej stoickich jako chwałę panowania nad zmysłami. My dziś doceniając pozytywną wartość miłości małżeńskiej i fizycznego jej wyrazu — miłości wiernej i płodnej — nie widzimy większej, po ludzku mówiąc, chwały czy wartości w wyrzeczeniu się ludzkiej miłości małżeńskiej, niż w jej dobrej realizacji. Dziewictwo jako ideę czystości chcielibyśmy pojmować w sensie doskonałej realizacji miłości ludzkiej, realizacji wyzbytej urzeczowienia, egoizmu i wszelkiego posiadania człowieka przez człowieka. Największą ludzką wartością jest niewątpliwie wielka, dobra miłość małżeńska. Celibat jest dla nas brakiem i tylko brakiem — bolesnym opuszczeniem i niedopełnieniem części człowieczeństwa, niedopełnieniem tak spotkania człowieka z człowiekiem jak możności dania życia, „by mieli i obficie mieli".

Tymczasem Bóg kazał Maryi — poślubionej przez Józefa — zachować celibat. I to paradoksalnie ze względu na macierzyństwo z Ducha — z Obietnicy. Brak, który sam nakazał, sam uczynił „znakiem" ukazującym realną moc nowego rodzicielstwa — rodzicielstwa z mocy Słowa, rodzicielstwa z Ducha. Wartość celibatu nie leży tu w nim samym; pochodzi nie z braku małżeństwa, a z tego, że Bóg ów brak wziął w ręce i uczynił znakiem swojego działania z obietnicy. Toteż prawdziwy sens celibatu mniszego, kapłańskiego czy świeckiego — przyjętego jako coś danego przez Boga „dla królestwa" — nie leży w jakiejś doskonałości tego faktu, a w wierze, z jaką brak ów ofiarujemy na służbę Słowa, na służbę duchowego rodzicielstwa — czy to przez pracę dla bliźnich, czy przez głoszenie Słowa, czy przez czas oddany modlitwie, czy przez prosty akt powierzenia się Bogu dającemu Życie.

Tak więc dziewictwo Maryi stało się „typem" dziewictwa Kościoła — polegającego na tym, że Kościół gromadzi ludzi i udziela

życia na zasadzie Łaski Bożej i wiary, a nie na zasadzie ciała i krwi. Wyraża się to między innymi w Chrzcie św. małych dzieci, koniecznym po to, by stały się dziećmi Kościoła wszczepionymi w ten tajemniczy ciąg narodzin z Ducha. Św. Łukasz ukazując nam głębiej niż Mateusz rolę Maryi jako „znaku", nie pozostawił Jej w bierności. Umieszczając Ją w nurcie Obietnicy przyjętej wiarą, wiele miejsca poświęcił pokazaniu tej Jej wiary — Jej odpowiedzi.

I tak najpierw ukazuje nam tę wiarę młodziutkiej dziewczyny kontrastując sposób, w jaki Ona przyjęła zwiastowanie, z niedowiarstwem Zachariasza. Słowa Maryi: „Oto ja sługa Pańska, niech mi się stanie według słowa twego" (Łk 1, 38), stały się słowem wiary wszystkich pokoleń chrześcijan. W tym słowie, w tej odpowiedzi danej Aniołowi Bożemu, Maryja stała się Abrahamem Nowego Przymierza i takim wzorem wiary dla nas, jak dla Starego Testamentu był ów Patriarcha. Jeżeli jesteśmy wedle Pawła „synami Abrahama" przez wiarę daną Słowu Boga, to dziedziczymy to poprzez Maryję, stojącą między oboma Testamentami ze swoim „Oto ja sługa Pańska", dzięki któremu Słowo stało się Ciałem.

Wiarę Maryi podkreśla Elżbieta w swej mowie i wiara ta bije jak ze źródła z hymnu Magnificat. To nie jest ważne, czy hymn ten ułożyła Maryja czy pierwotny Kościół, czy Łukasz. Wyraża on doskonale wiarę Maryi, wdzięczność Maryi, Jej radość z tego, że Bóg uczynił z nią wielkie rzeczy! W tym hymnie jest cała Matka Zbawiciela. Zapewne należała ona do tzw. „ubogich Izraela" — skromnych, biednych ludzi, oczekujących z całego serca Zbawiciela. W każdym razie hymn Magnificat jest z ducha tychże ubogich, z ducha proroctw Izajaszowych.

Ale chyba w sposób szczególnie prosty i nam bliski wiarę tę ukazuje scena szukania Jezusa w Jerozolimie.

Jezus się zgubił — Rodzice Go szukają trzy dni. Radość znalezienia i to tak bardzo ludzkie, tak bardzo macierzyńskie: dla czegoś nam tak uczynił — szukaliśmy, martwiliśmy się...

Odpowiedź jest niezrozumiała. Jest pierwszym przejawem samowiedzy Chrystusa jako Syna Bożego. Maryja nie rozumie. Nic dziwnego — wie, że Jej Syn jest Obiecanym, ale całej tajemnicy nie zna; tajemnica ta wyjaśni się dopiero w Zmartwychwstaniu. Nie rozumie — ale przyjmuje odpowiedź — zachowuje w sercu i rozważa.

To jest chyba najdonioślejsze świadectwo wiary Maryi. Bo wiara nie jest wiedzą — jest raczej kierunkiem rozważania, przyjmowaniem Tajemnicy i strzeżeniem jej w sercu, aż Bóg sam da odpowiedź.

Matka Jezusowa przyjmuje wezwanie Boże, słowo po słowie, tak jak jest Jej dane. Przyjmuje zaślubiny z Józefem, przyjmuje dziewictwo, przyjmuje macierzyństwo — dziwne, tajemnicze, z mocy Bożej. Wie, że Jej Syn nie jest zwykłym człowiekiem, ale nie czyni nic, by sprzyjać tej niezwykłości. Nie stara się wychowywać Jezusa na „cudowne dziecko" — nie robi nic innego, niż to, co by czyniła mając dziecko najzwyklejsze w świecie. Ale gdy spotyka w tym dziecku coś dziwnego i otrzymuje odpowiedź świadczącą, że tu działa Bóg, zachowuje zdarzenie w sercu i... czeka. Jest to najprostsza i najgłębsza postawa wiary. Tej postawy możemy się od Maryi uczyć.

Wreszcie wiara Maryi jest naznaczona świadomością krzyża. Nie bez powodu Łukasz każe Symeonowi wypowiedzieć słowa „a duszę Twą własną przeniknie miecz". Ten, kto z wiarą oczekuje spełnień Bożych w duchu Ewangelii Chrystusowej — a duch ten żył już w proroctwach Izajasza — ten nie oczekuje tylko dobra, tylko chwały, tylko blasku. Cała Biblia świadczy o tym że trudno jest być prorokiem Najwyższego. Maryja nie mogła nie znać trwogi tych, których ogarnia Boże powołanie. O tej trwodze mówią i słowa Symeona, i historia pozostania Jezusa w świątyni. Świadectwo Łukasza o wierze Maryi wskazuje na to, że była ona dużo bliższa Jezusowej myśli, Jezusowej świadomości, niż później Apostołowie. W świadectwie o Niej nie ma nic z oczekiwania ludzkiej wspaniałości, mesjaństwa politycznego.

Jedyna chwała, jaką Łukasz otoczył dziecięctwo Jezusa, to chóry aniołów. Ale chóry aniołów to coś, co ma wagę wiary — wagę najgłębiej wewnętrznego przeżycia: przeżycia Maryi, przeżycia pasterzy. Dzieciątko Jezus otacza wiara nielicznych, wiara ubogich Izraela. Znakiem dla pasterzy jest uboga kobieta i dzieciątko w szopie. I tyle. Rzeczywistość była bardzo szara, codzienna. Nie ma tu nawet pokłonu mędrców. Jest zwykłe, bardzo zwykłe życie, w którym wszystko ma sens nie ze względu na okoliczności, a ze względu na Syna Bożego — przyjętego w wierze.

Podobnie jak koloryt obrazu Matki Bożej Mateuszowej oddają godzinki, tak koloryt relacji Łukasza oddaje różaniec. Modlitwa różańcowa jest modlitwą medytacji o Jezusie, modlitwą „zachowywania w sercu" zdarzeń z życia Jezusa, modlitwą przyjmowania tych zdarzeń jako znaków, świadczących o tym, że Syn został nam dany i dokonał naszego zbawienia. To też różaniec włączył w ciąg swych Tajemnic szereg scen opisanych właśnie przez Łukasza. W modlitwie tej rozwijającym się dziejom Pana towarzyszy wciąż refren Zwiastowania — refren tego pierwszego aktu, w którym jak w ziarnie stało się wszystko aż do Paruzji włącznie (bo czymże

innym jest tajemnica ukoronowania Maryi w Niebie, jeśli nie symbolem Paruzji i ostatecznej chwały synów ludzkich?).

W latach działalności publicznej Jezusa Maryja znika. Z lat działania nauczycielskiego Pana Łukasz notuje to samo zdarzenie, które powtarza się i u Marka i u Mateusza, o przyjściu Maryi i krewnych Jezusa z Jezusową odpowiedzią, że matką i rodziną są Mu ci, co słuchają Słowa Bożego i wypełniają je. Nie ma Maryi między niewiastami, które Łukasz tak chętnie wspomina — służącymi Panu majętnością. Ale pod pióro Łukaszowe wraca Matka Pana raz jeszcze. Na początku Dziejów Apostolskich (1, 14) mówi Ewangelista o tym, że Apostołowie oczekiwali na obiecanego Ducha Świętego: „ci wszyscy trwali jednomyślnie na modlitwie z niewiastami i z Maryją, matką Jezusa, i z braćmi jego". Jest to bardzo skromne świadectwo obecności Maryi w Kościele Chrystusowym w czasie spełniania się tajemnicy Zesłania Ducha.

Wielcy malarze umieszczają w obrazach Zesłania Ducha Maryję centralnie — uwydatniają ważność Jej postaci. Ewangelista zmieszał ją z tłumem kobiet i rodziny Jezusowej. I sprawozdanie Łukasza jest na pewno bardziej historyczne. Ale świadectwo wiary malarzy chrześcijańskich też nie jest dalekie od prawdy. Bo inna jest hierarchia wiary, niż hierarchia ważności uczestników sceny wedle ich ludzkiego „stanowiska". Trudno nie łączyć wzmianki Łukasza o obecności Maryi w dniu Zesłania Ducha Świętego na Kościół z Łukaszowym świadectwem, że tenże Duch zstąpił na Maryję w dniu Zwiastowania. Przez tajemnicę dnia Zwiastowania Maryja zajmuje centralne miejsce w historii Zesłania Ducha Świętego na Kościół Boży. Jest Matką z obietnicy, Matką Słowa Wcielonego — Duch zaś jest obiecanym przez Jezusa i zesłanym przez Ojca i Syna na wierzących. Łukasz wspominając o Jej obecności z Apostołami był chyba nie tylko kronikarzem lecz i teologiem.

Jedynym Apostołem, który dostrzegł Matkę Mistrza w czasie Jego publicznego nauczania, jest Jan. Dla Mateusza Maryja jest niewiastą izraelską, na której spełniają się proroctwa, dla Łukasza jest Matką z Obietnicy odpowiadającą „tak" w najgłębszej wierze w Syna Bożego. Dla Jana jest to przede wszystkim Matka Nauczyciela — Matka Jego Mistrza. Ewangelia wg Jana jest najbardziej teologiczną z czterech — ale i najbardziej, wydaje się, nasyconą osobistym wspomnieniem. Te wspomnienia Jan rozważa w świetle głębszej wiary uzyskanej po Zmartwychwstaniu Pana.

Dlaczego Jan opowiedział nam o Kanie Galilejskiej? Niewątpliwie obraz uczty weselnej w Kanie łączył mu się z obrazem Ostatniej Wieczerzy, a pierwszy cud Pana, zamiana wody w wino —

z liturgią Nowego Przymierza, przemiany wina w krew Pana. Nawiązanie teologiczne między ucztą w Galilei a ucztą Eucharystyczną mogło wpływać w sposób szczególny na zanotowanie tej sceny. Wydaje się jednak, że z tych wierszy przemawia do nas ton dużo bardziej intymny. Jan wzruszająco notuje i pamięta pierwsze spotkanie z Mistrzem, wskazanym przez Chrzciciela. Podobnie też ukazuje ową ucztę i pierwsze spotkanie z Matką Mistrza. Młodziutki wówczas uczeń podpatrzył, zauważył, czego nikt nie podpatrzył. Zauważył gest prośby, dosłyszał ciche słowa — wiódł oczyma za Nauczycielem... Ten, który przy Ostatniej Wieczerzy ośmielił się kłaść głowę na piersiach Pana i pytać „kto to Mistrzu", musiał już i w tej uczcie mieć wrażliwość zakochanych — i widzieć więcej niż inni. To, co działo się między Maryją a Jezusem przed uczynieniem cudu przez Pana, było nader ciche i dyskretne. Sądzę, że trzeba było oczu zakochanego w Mistrzu ucznia, by to dostrzec. A to, że Jan ową interwencję Matki Pana o pierwszy cud przedstawił nam, ma niewątpliwie znaczenie głębsze niż tylko ta intymna strona ludzka. Ucztę w Kanie liturgia zalicza do święta Epifanii — święta Objawienia Pana wraz z pokłonem mędrców ze Wschodu i z świętem chrztu w Jordanie. Jest to pierwszy cud Pana — pierwszy dany publicznie znak Jego mesjańskiego posłannictwa. Znak ten Chrystus uczynił w czasie uczty weselnej, co zbliża ten moment i do Ostatniej Wieczerzy i do tej Uczty, która w języku Biblii po prostu oznacza Królestwo Niebieskie — nasze ostateczne, pełne zjednoczenie z Bogiem. Na tej jednak uczcie Jezus nie miał zamiaru uczynić cudu — świadczą o tym słowa „jeszcze nie przyszła godzina moja". Uczynił go jednak na prośbę Maryi, na Jej prośbę zmienił plan, przyspieszył dzień. A zarazem dzień ten — cała jego symbolika — tak głęboko leży w całym ciągu posłannictwa Chrystusowego, iż odnosimy wrażenie, że owa odmowa, owo wstrzymanie na chwilę działania Jezusa służyło tylko pokazaniu wagi interwencji Maryi w dokonaniu się dzieła Ojca Niebieskiego — woli Ojca. Od wieków wierzący w Chrystusa uważają tę scenę za objawienie wielkiej mocy wstawiennictwa Matki Bożej we wszystkich ludzkich niedoskonałych prośbach. Jest bowiem w tej historii i ten aspekt: zatroskania się Maryi o ludzi, którym zabrakło wina do poczęstowania gości — aspekt usługi, dobrego serca dla wszelkiej ludzkiej biedy. Sądzę jednak, że jest i aspekt głębszy — objawiający zasadniczą rolę Matki Pana w dokonaniu się Jego dzieła, w aktualizacji w historii ludzkiej całego wielkiego planu Zbawienia. Maryi „tak" było potrzebne dla Wcielenia — Maryi prośba została ukazana przez Jana w dziele Objawienia się Jezusa światu i to w kontekście uczty weselnej, i cudu nawiązującego do Eucharystii — zapowiadającego ją.

I znowu rola aktywna Maryi jest tu niewielka — prośba, milczenie, zaufanie. Jest to rola ludzi modlitwy, ludzi kontemplacji. Matka Jezusa raz jeszcze okazuje się tu człowiekiem kontemplacji. W Starym Testamencie Mojżesz modlił się z podniesionymi ramionami, gdy walczyły wojska Izraela — a póki trwał w modlitwie, wojska zwyciężały. Tamten obraz ukazywał Żydom tajemniczą moc modlitwy. Cała rola Maryi to rola takiej właśnie modlitwy. Wszystko się dzieje przez Pana — i Pan czyni cuda. Ale prośba ludzka — człowieka i tylko człowieka, jakim jest Maryja a z Nią my wszyscy — ma u Boga wartość, ma wagę współdziałania, współprzyczyny zdarzeń. W tej roli pośredniczenia modlitwą Maryja jest „typem" Kościoła, obrazem działania całego Kościoła, który prosi Pana o cud przemiany naszego życia, o usynowienie, o obecność. A gdy wierzymy, że Maryja jest obecna już dziś w Chwale Syna, że uprzedziła Kościół cały w zjednoczeniu eschatologicznym, to wierzymy też, że jest w sposób szczególny obecna w prośbie Kościoła: jest przedstawicielem Kościoła przed Synem tak w tekście Ewangelii, jak dziś w tym punkcie dziejów, do którego my zdążamy, a który nazywamy końcem świata. W tym rozważaniu roli Matki Jezusa należy się strzec oddzielania Jej od nas i od świętych obcowania. Cała szczególna waga świadectwa Maryi i działania osobistego Maryi, wypływa z tego, że objawia Ona i zarazem syntetyzuje w sobie działanie i wiarę Kościoła w jego odniesieniu do Chrystusa i w jego akcji świadczenia i prośby wstawienniczej.

W scenie w Kanie spotykamy Maryję w roli właśnie wstawienniczej. Natomiast w drugiej opisanej przez Jana scenie staje Ona pod krzyżem jako współcierpiąca. Jan znalazł się pod krzyżem razem z Matką Pana i Jan — tylko Jan — o tej Jej obecności nam opowiedział. „A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena. Kiedy więc Jezus ujrzał matkę i ucznia obok niej stojącego, tego, którego miłował, rzecze do matki: 'Niewiasto, oto syn twój'. Następnie rzekł do ucznia: 'Oto matka twoja'. I od onej godziny uczeń wziął ją do swego domu" (Jan 19, 25—27). Do rozważenia mamy tu dwa zdarzenia — udział Matki Jezusa w Ofierze krzyżowej Syna i fakt późniejszej opieki nad nią Jana. Fakt pierwszy jest najważniejszy. Jan zaświadczył, że Matka Jezusa stała pod krzyżem, brała pełny, tragiczny udział w śmierci Syna. To Ją czyni Matką nie tylko Syna Bożego, ale Matką nas wszystkich, których On zbawia. Wierzymy, że wszyscy dzięki Bożej hojności, gdy łączymy nasze cierpienia z dziełem Pana, bierzemy udział w Odkupieniu świata. Bierzemy ten udział nie jako my, ale przez łączność z Panem. Paweł mówi tajemniczo, że dopełniamy to, czego nie dostaje męce

Pana. Ta męka w pełni i całkowicie zbawiła świat, a jednak On pozwala nam dopełniać czegoś — włącza nas w swoje zbawcze działanie. Niewątpliwie najpełniej włączona była Maryja — cierpiąc pod krzyżem. Pod krzyżem stała się najbliższą Jezusowi — godną, by z Nim wejść do Chwały — jak wierzy Kościół wyznając dogmat Jej Wniebowzięcia. Ta jej absolutna bliskość z Jezusem jest zarazem rękojmią naszej bliskości z Jezusem, nie tylko w naszych osobistych bólach, ale w tak częstych sytuacjach „stania pod krzyżem" tych, których kochamy. Dlatego to obraz Matki Boskiej Bolesnej — po raz pierwszy ukazany nam właśnie przez św. Jana — przyciągał zawsze i myśl artystów, i wiarę całego Ludu Bożego. W sposób paradoksalny stał się znakiem ufności w to, że Bóg jest obecny w całej naszej wędrówce przez czas i przestrzeń.

Drugi człon Janowego świadectwa to fakt powierzenia Matki umiłowanemu Uczniowi. Wierzący widzą w tym fakcie znak powierzenia Maryi wszystkim wierzącym — dania Jej na Matkę całemu Kościołowi wierzących i to przez samego Pana.

Ale był to też fakt ważny dla samego św. Jana. Jego wiara została od tej pory poddana dodatkowemu wpływowi — jedynej w dziejach kobiety, najgłębiej związanej z Chrystusem, najgłębiej tajemniczo nawiedzonej przez moc Ducha Świętego.

Nie wiemy, czy między Kaną a Golgotą Jan spotykał Matkę Pana, ale pod krzyżem stał przy Niej i musiał Jezus mieć powody, by jemu właśnie powierzyć Matkę. Nie wiemy też nic o tym, jak wyglądało praktycznie przebywanie Maryi w domu Jana. Ale nie jest do pomyślenia, by nie istniał głęboki wpływ Maryi na Niego. Nie mamy danych, by ocenić ten wpływ, zapewne także wzajemny. Chyba nie dowiemy się — może dopiero w ostatecznej Paruzji — czy oraz w jakiej mierze Ewangelia miłości zawdzięcza Maryi swój żar i mistyczną głębię. Wolno snuć porywające domysły, ale tylko domysły, poparte faktem, że tajemnica tego wpływu powtarza się w życiu wielu świętych, odznaczających się jakimś szczególnym zafascynowaniem osobą Maryi.

Mamy prawo naśladować poszczególne drogi Ewangelistów w ich spotkaniu z Maryją. Nie każdemu dane jest „wziąć ją do swego domu", jak zostało dane Janowi. Różny jest stopień spotkania z Nią różnych ludzi i wydaje się, że różny sposób mówienia o Niej przez czterech Ewangelistów afirmuje w jakiś sposób tę wielorakość.

Możemy wraz z Mateuszem widzieć w Maryi przede wszystkim znak spełnionych proroctw — i przykład milczącego świadectwa.

Możemy wraz z Łukaszem szukać Jej w dziecięctwie Pana i w Zesłaniu Ducha Świętego — przez Nią rozumieć głębiej tajemnicę Bożych Obietnic i odpowiedzi wiary.

Możemy z Janem „wziąć Ją do swego domu" — do domu naszych duchowych przeżyć — naszego spotkania z Jezusem — w sposób bardzo głęboki.

A przede wszystkim powinniśmy syntetyzować owe postawy. Pismo Św. objawia nam sprawy Boże poprzez wzajemne uzupełnienia świadectw. To co jest powiedziane w nim, jest całością objawioną przez Pana.

Ale też wydaje się, że należy Ewangelistów naśladować w jednej szczególnie ich właściwości — w głębokiej dyskrecji, z jaką opisują to, co tyczy Maryi. Maryja jest Milczącym Świadectwem — jest ukryta w głębi planów Bożych, a Jej cześć domaga się podobnej dyskrecji z naszej strony. To, co tyczy się Maryi w Piśmie świętym, odznacza się jakimś rysem surowości, milczenia i dykrecji. A równocześnie w najgłębszych rozważaniach nad Historią Zbawienia, nad tajemnicą Obietnicy, czy nad Tajemnicą samego Pana — jego bóstwa i człowieczeństwa — nie możemy w żadnym wypadku przejść obojętnie obok Jego Matki.

Konstytucja *O Kościele*, w rozdziale poświęconym Matce Jezusa, organicznie związanym z rozdziałem o eschatologicznym charakterze Kościoła, ukazuje tę Jej szczególną rolę w dziejach zbawienia. W rozdziale tym Ojcowie Soboru przestrzegają tak przed spłyceniami wynikającymi z dobrej często woli, jak i przed małodusznością zbytniej surowości i ostrożności w kulcie Matki Pana. Wydaje mi się, że spłycenia i wulgaryzacje powstają wtedy, gdy w myśli o Niej idziemy za swoimi uczuciami i swoimi wyobrażeniami — konstruujemy Ją sobie na swój obraz i podobieństwo. Natomiast zabezpieczeniem zdrowego kultu Maryi byłaby jego zwiększona biblijność, zwrócenie uwagi na rolę „znaku" Jej życia, staranie się o to, by rozumieć coraz lepiej Jej stosunek do Boga i do Chrystusa — jako wzór naszego stosunku do Chrystusa. Zabezpieczeniem owej zdrowej atmosfery byłoby nie poprzestawanie na kulcie, ale pójście za jej przykładem w tym, by to, co nam mówi Pismo — także o Niej — „zachowywać i rozważać w sercu".

Stanisława Grabska

ZENON SZPOTAŃSKI

NIEMCY NA ROZDROŻU

Znowu przypominają się światu Niemcy, już nie jako przedmiot czy podmiot polityki, ale jako jedna z postaci europejskiej tragedii, przeżywająca własny los i nie umiejąca się z nim uporać, nie zdolna nawet uświadomić go sobie w całej jego ostrości. Dynamizm ich, większy niż innych krajów Zachodu Europy, każe przypuszczać, że wrzenie w Niemczech Zachodnich może mieć następstwa inne i zapewne dalej sięgające niż np. we Francji. Przypuszczenia te dyktuje nie tylko dynamizm Niemiec Zachodnich, ale także ich wyjątkowe obciążenie. Dzisiejszą ich historię trzeba zacząć od stwierdzenia, które dla każdego głębiej myślącego Niemca zabrzmieć musi tragicznie: naród niemiecki nie uwolnił się od Hitlera. Nie można zostać przez obce wojska uwolnionym od własnego rządu, przyjętego w dużym stopniu dobrowolnie, nawet jeśli przy tym wyborze nie było pełnej świadomości, co on naprawdę oznaczał. Hitler więc na tamtej ziemi był i jest, i to choćby nie wiadomo jak szczere były składane przy każdej okazji antyhitlerowskie deklaracje. Aby oczywistości tej nie zauważyć, trzeba udawać, że się bierze na serio wszystkie monachijskie i hamburskie gazety.

Z tym pozornie tylko sprzeczna będzie oczywistość inna, że ci, którzy po Hitlerze nastąpili, stanęli przed koniecznością pójścia drogą absolutnie mu przeciwną. Tylko że wobec złożoności hitleryzmu trudno było rozstrzygnąć, na czym przeciwieństwo to ma polegać. Łatwo byłoby odpowiedzieć, że winno ono być etycznym — ale niestety ciśnienia doskonałości moralnej tak wielkiego, aby równoważyło ciśnienie zbrodni hitlerowskich, polityka nie wytrzymałaby, gdyż wtedy przestałaby być polityką, taką do jakiej świat jest zdolny. Można by głosić przeciwieństwo ideowe, ale system ideowy Hitlera był złożony. Najbardziej pobieżna analiza musi w nim wyróżnić dwa elementy niejednorodne — rasizm i totalizm. Z tych każdy, w ciągu długiej przeszłości, miał swoją całkowicie odrębną historię własną i swoich teoretyków, niejednokrotnie pozostających w najgwałtowniejszej opozycji wobec drugiego członu syntezy. A ta była jedyną oryginalną cechą hitleryzmu. Ale rasizm odpada — byłby on w Niemczech dzisiejszych czymś zanad-

to sztucznym. Wyrzeczenie się zaś imperializmu oznacza pogodzenie się z poniesioną klęską jako z faktem nieodwołalnym. Nie jest to łatwe jeszcze dzisiaj, a dwadzieścia parę lat temu było niemożliwe.

Z jednej jeszcze strony jest dojście do hitleryzmu, a to już dla frontowego ataku, szeroko otwarte. Najbardziej rzucającą się w oczy jego cechą była nie idea a dynamika. Charakteryzowała ona cały ruch hitlerowski a przede wszystkim samego Hitlera. Ze wszystkich rządców Niemiec tylko on jeden mógł, i to od samego początku swego panowania, przez gwałtowny i nie hamowany niczym antysemityzm zmusić do wrogości wobec Niemiec te same koła kapitalistycznego Zachodu, które w 1919 roku uratowały Niemcy od traktatu o wiele bardziej niekorzystnego niż wersalski. I tylko on mógł równocześnie przygotowywać wojnę ze Związkiem Radzieckim i sam w ten sposób organizować powszechną koalicję przeciw Niemcom. I czyniąc to ani się nie przeraził, ani się nie zawahał. A jednak, i to najbardziej zbija z tropu każdego, kto zastanawia się nad postacią Hitlera, do wszystkich tych przedsięwzięć trzeba było nie byle jakiej inteligencji. Trzeba jej było i do tego, by prowadząc Niemców do zguby przekonać ich, że się ich prowadzi w sposób mądry. To tylko da się powiedzieć, że wielka doza rozumu w przeprowadzaniu niedorzecznych celów jest zawsze symptomem obłędu. Zresztą nie wyjaśnia to wiele więcej, niż jaka inna definicja tego typu, np., że posiadanie wielkiej liczby pieniędzy jest symptomem bogactwa, z czego kpił już Lessing. Paradoksem jest, że niekiedy i takie prawdy trzeba wypowiadać.

Pod tym względem absolutnym przeciwieństwem Hitlera był Adenauer — polityk starej szkoły, zdecydowany na osiągnięcie wszystkiego, co osiągnąć się dało i na odłożenie reszty do sposobniejszego czasu. Jego taktyka bądź potępiania zbrodni i odcinania się od niej, bądź też starannego przemilczania jej, gdy to ostatnie było korzystniejsze, musi się wydawać cyniczna. Niemniej dla tego, kto przyjął jego rolę, była ona jedynie rozsądna. Mówimy tu jedynie o roli przyjętej, aby mówić o człowieku, wiemy o nim zbyt mało. Jeżeli jednak ktoś po wiekach zechce z jego postaci uczynić bohatera tragedii, to konflikt tragiczny, w jaki go wprowadzi, już dla nas rysuje się wyraźnie. Ten człowiek nie mógł mieć innego celu poza przywróceniem do siły dawnych Niemiec, a tych już nie było. Hitler je nie tyle zabił, ile dobił, bo gdyby jeszcze były sobą, nie byłoby Hitlera. A gdy myśl niemiecka była już zabita, Adenauer przywracał do sił niemiecką politykę i kładł fundamenty pod cud gospodarczy. Tymczasem w życiu narodów polityka i gospodarka nie może być wszystkim, jak i u pojedyńczego człowieka jego osobista polityka i osobista gospodarka. U pisarza taką oso-

bistą polityką jest wybór wydawnictwa, myśl o zawarciu najkorzystniejszej umowy będzie jego myślą gospodarczą. Pisarz, któremu ta dziedzina pochłonęłaby wszystkie jego siły, przestałby być pisarzem. Gdyby zaś po sponiewieraniu tego, czemu uprzednio służył, i przejściu na stronę zła ogłosił deklarację, że wraca na stronę dobra, a potem przystąpił do zamieniania swego dorobku na pieniądze, przestałby chyba być człowiekiem. Podobnie Niemcy na takiej drodze mogłyby przestać być narodem. Ocaleniem byłby powrót do tego, co w ich przeszłości było naprawdę wielkie. Jest to zresztą rada, którą należy dać każdemu narodowi. W wypadku Niemiec nie mogłoby to się stać bez powrotu do filozofii — ale na to trzebaby mieć siłę na zbudowanie mostu między myślą dawną a dzisiejszością. Jak się zdaje, siły takiej brak.

Kto nie zna europejskiej myśli, ten z tragedii Niemiec i z szału, w jaki popadły za czasu Hitlera, nie zrozumie nic. Wiele się mówi dzisiaj o nacjonalizmie i patriotyzmie, chętnie przeciwstawia się je sobie, ale nie szuka się ich zrozumienia — jak powstawały i rozwijały się. Dlatego zamiast pojęć żywych zostają nam ich makiety. Przecież akcentowanie praw narodu rozpoczyna się w Niemczech podobnie jak i w pozostałej Europie na przełomie XVIII i XIX w. Ale nie posiada wtedy siły niszczycielskiej. Obrońcy sprawy narodu są z reguły obrońcami wolności. Toteż aż do Sadowy z dwóch wielkich państw niemieckich więcej swobody daje nie bardziej kosmopolityczna Austria, ale o wiele bardziej od niej niemieckie Prusy. W Austrii mimo pewnych swobód, jakie miały niektóre grupy narodowe, naprawdę rządziła biurokracja — o wolności myśli nie było nawet mowy. Prusy zaś przeżywały rozkwit uniwersytetów, na których rozwijały się wszystkie dziedziny nauki i wykładali myśliciele tacy jak Hegel i Schelling; wcześniej też o wiele niż w Austrii zniesiona w nich została pańszczyzna. Po Sadowie i Sedanie, w okresie praw prześladowczych przeciwko polskości, Kościołowi i socjalizmowi w Prusach, a zapoczątkowaniu ery konstytucyjnej w Austrii odwraca się wszystko o sto osiemdziesiąt stopni. Tak się dzieje nie tylko w Niemczech, w Rosji w tym samym czasie występuje taki szermierz autokratyzmu i nacjonalizmu, jakim jest Katkow.

Otóż na przełomie XVIII i XIX w Niemcy razem z całą Europą pozostają pod wpływem kierunku, którego najgłośniejszym przedstawicielem jest Rousseau, ale którego początek sięga w czas o wiele dawniejszy. Rousseau widzi wolność, czy to, co on jako wolność rozumie, w greckich państwach-miastach, w Rzymie republikańskim, u Indian amerykańskich, wreszcie w rodzinnej Genewie. Niewolę, upadek i wszystkie ostateczne nieszczęścia tam, gdzie mury otaczające taki świat zamknięty zostają zburzone. Rzym

po Cezarze jest miastem niewoli a dla Indianina zetknięcie z białymi jest śmiercią. Rousesau w imię praw, jakie mają do życia światy szczęśliwsze i lepsze, jest wrogiem wielkiego świata, który je pochłania. We własnym mniemaniu przeciwstawia się tym całej współczesnej Europie, w rzeczywistości jest jej tworem, gdyż już od wieku XVI powiększają się przepaście oddzielające warstwy społeczne, powstają zakony o najbardziej zamkniętej regule i upowszechnia się wychowanie internatowe. Cała Europa jest nastawiona na wznoszenie murów, z których największym jest mur oddzielający Kościół katolicki od protestantów. Rzecz niesamowita — ten duch czasu trafia do dalekiej Japonii, która oddziela się od świata zewnętrznego, w sposób najbardziej konsekwentny, jak to jest tylko możliwe. W takiej atmosferze musiał rozwinąć się patriotyzm nie ekspansywny a obronny. Podboje terytorialne były domeną królów, a więc przedstawicieli warstwy społecznej najbardziej kosmopolitycznej. Rewolucja francuska była zdobywcza, ale też była dziedziczką królów Francji. Natomiast literatura ówczesna, gdy przedstawiała miłość ojczyzny, najchętniej obierała Litwinów, broniących się przed Krzyżakami, czy Hiszpanów stawiających opór Napoleonowi.

Przychodzi druga połowa XIX wieku i niemal wszystkie mury wzniesione na powierzchni kuli ziemskiej w ciągu lat trzystu rozpadają się jedne po drugich. Wobec zjednoczenia Włoch przestają istnieć takie organizmy, bardzo dla reszty świata egzotyczne, jak Państwo Kościelne i Państwo Neapolitańskie. W Ameryce Południowej przegrywa wojnę, pierwszą może w czasach nowszych wojnę totalną, utrzymywany w izolacji przez swoich dyktatorów Paragwaj. W końcu nawet Japonia zmuszona zostaje do nawiązania kontaktu ze światem. Nawet murzyńskie państwa Afryki rozbijane są z jednej strony przez arabskich handlarzy niewolnikami, z drugiej przez kolonizatorów. Zniesienie pańszczyzny w Rosji i zwycięstwo Północy w amerykańskiej wojnie domowej przynoszą koniec egzotycznym ustrojom społecznym. Choć ocena moralna tych wydarzeń będzie bardzo różna, ich charakter będzie pod pewnym względem tym, który nas w tej chwili obchodzi, jednakowy. Powstaje świat nowy, w którym Kiejstut, broniący ołtarzy dawnych bogów i strzegący Litwy od zetknięcia z chrześcijańską Europą, mógłby być symbolem tylko dla postawy najbardziej rozpaczliwej i najbardziej beznadziejnej. I musi zostać postawione pytanie — jak w tym nowym świecie może być broniona odrębność narodowa. Zjawiają się we wszystkich narodach Europy ludzie, którzy twierdzą, że broniona być nie może i nie powinna. Rzucone zostaje wtedy pytanie, już nie o sposób zachowania przy istnieniu, ale o samą rację istnienia narodu. Ci, którzy zostali zmuszeni do

obrony wartości jeszcze przed niedawnym czasem oczywistych, mają wielkie poczucie tragizmu swej epoki. Nie rozumiejąc tego tragizmu nie można zrozumieć ani spośród polityków Dmowskiego, ani w literaturze Wyspiańskiego czy w ogóle Młodej Polski.

W Niemczech natomiast pojawia się kierunek inny; są tam żywioły, które nie uważają, aby poczucie narodowe i uniwersalizm miały być ze sobą godzone czy sobie przeciwstawiane. Jeżeli naród niemiecki pozostanie jedynym na świecie pełnoprawnym narodem, to jego nacjonalizm będzie jedyną formą uniwersalizmu. W świadomości tych ludzi dokonuje się proces monstrualny — jest to tak, jakby jakieś bóstwo plemienne stało się Bogiem wszechświata. Tak przygotowuje się hitleryzm. Gruntowność niemiecka wymaga jeszcze, aby oprzeć swą wyższość na jakiejś zasadzie naukowej. Zasada znajduje się i to zaczerpnięta z nauki tak powszechnie uznanej jak biologia. Aby stosując ją zgodnie z planem nie zbłaźnić się we własnych oczach, konieczne było tylko jedno — powściągnięcie w sobie wszelkiej skłonności do krytycznego myślenia. Ale przyszło już pokolenie, któremu nie było o to trudno.

Po takiej przeszłości, jaką miały Niemcy, a później po takim doświadczeniu, jakim był hitleryzm, trudno jest wrócić do trzeźwości i ograniczyć się do spokojnej pracy. Wracając jeszcze raz do metafory, jest to tak, jakby ktoś, kto zabłysnął różnorodnymi talentami a później przeszedł przez straszliwy i zbrodniczy obłęd, miał sobie zaofiarowane filisterskie życie a z nim zapomnienie. Jeżeli został w nim jaki szczątek dawnej osobowości, będzie on w tym widział dno upadku, ale to nie znaczy, że powrót do tej dawniejszej i lepszej przeszłości jest dla niego możliwy.

Zenon Szpotański

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

MŁODZI W KOŚCIELE CZY KOŚCIÓŁ MŁODYCH?

(NA MARGINESIE IV TYGODNIA EKLEZJOLOGICZNEGO KUL 13 — 16 XI 1968)

I. SOBOROWA INICJATYWA MŁODYCH

„Dyskusja o Kościele", „Kościół w świecie współczesnym", „Na KUL-u o dialogu", „W poszukiwaniu autentycznego chrześcijaństwa", „Młodzi laicy o teologii", „Młodzi o ewangelizacji świata" — oto niektóre tytuły sprawozdań z lubelskich spotkań eklezjologicznych, gromadzących od kilku lat przedstawicieli młodzieży studiującej z całej Polski. Studenckie Koło Naukowe Teologów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, podejmujące inicjatywę organizowania rokrocznie Tygodni Eklezjologicznych, stworzyło platformę dla szerokiej dyskusji ogólnopolskiej młodych, która wydobywa na światło dzienne stopień zakorzenienia Soboru w mentalności młodego pokolenia. Słuchając dyskusji lubelskich odnosi się wrażenie, iż dla większości młodych Sobór nie był zaskoczeniem. Potwierdził raczej intuicyjne pytania i odpowiedzi — pojawiające się jeszcze przed Soborem — a dotyczące spraw takich jak autentyczne chrześcijaństwo, właściwe miejsce człowieka w Kościele i świecie, prawo do głosu i odpowiedzialności w Kościele, wolność sumienia i działania dla każdego człowieka, poszanowanie godności osoby ludzkiej. Sobór wydobył też z podświadomości młodych całą listę wątpliwości, których nie wypadało ujawniać w zwartym i zamkniętym systemie katolicyzmu przedsoborowego, wątpliwości dotyczących stosunku Kościoła do świata, duchownych do świeckich, wierzących do niewierzących.

Potrzeba odważnego stawiania pytań i wątpliwości, potrzeba nowych odpowiedzi, potrzeba żywego kontaktu z żywą teologią — bardziej naukowej i źródłowej refleksji teologicznej wśród świeckich — rozbudziła olbrzymie zainteresowanie ruchem eklezjologicznym, który toruje sobie drogę w młodym katolicyzmie polskim. Lubelskie spotkania nadały temu ruchowi charakter pogłębionej refleksji teologicznej i metodycznej dyskusji naukowej.

ZACZĘŁO SIĘ W CZASIE SOBORU

W listopadzie 1964 r. społeczność akademicka KUL została poruszona pośpiesznym montowaniem wystawy sztuki sakralnej (część wystawy wrocławskiej) i szat liturgicznych. Stanowiła ona poglądową ilustrację do Tygodnia Liturgicznego, zorganizowanego przez Koło Naukowe Teologów w dniach 17—25 XI, który zajął się omówieniem pierwszego dokumentu soborowego w rok po jego ogłoszeniu: Konstytucją *O Liturgii świętej*. Oprócz wystawy i kilku cennych referatów w czasie Tygodnia po raz pierwszy na KUL-u sprawowano mszę św. twarzą do ludu[1]. Od tej pory Koło Teologów z roku na rok podczas Tygodni Eklezjologicznych daje systematyczną prezentację etapów odnowy liturgicznej na KUL-u takich jak: msza koncelebrowana, teksty polskie śpiewane, modlitwa wiernych, składanie darów ofiarnych. Przy wydatnej pomocy Sekcji Pastoralnej oraz Instytutu Muzykologii KUL popularyzuje odnowę liturgiczną wśród młodzieży seminaryjnej i akademickiej całej Polski, która już od Tygodnia Liturgicznego wiernie uczestniczy w mozolnym „przekładaniu Soboru na język polski".

PIERWSZY TYDZIEŃ EKLEZJOLOGICZNY

Ogłoszona w czasie trwania Tygodnia Liturgicznego Konstytucja Dogmatyczna *O Kościele* stała się przedmiotem obrad zakrojonego na skalę ogólnopolską I Tygodnia Eklezjologicznego w dniach 15—21 XI 1965 r., który oprócz cennych wykładów zainicjował Ogólnopolskie Seminarium Dyskusyjne Studentów i Sympatyków Teologii. Obrady zgromadziły ponad 80 studentów teologii oraz innych specjalności przyjezdnych z całej Polski i dużą liczbę studentów miejscowych[2]. Już wtedy okazało się, że dając głos młodym teologom i świeckim, którzy oprócz swoich fachowych studiów interesują się teologią, stwarza się płaszczyznę wzajemnego dialogu z dawna oczekiwaną przez młodych. Wypełniona po brzegi aula KUL, dzięki atmosferze dialogu pozwoliła dyskutantom przełamać stanowe bariery i zahamowania. Zarówno duchowni jak i świeccy wspólnie pytali i odpowiadali na pytanie, posta-

---

1 Omówienia Konstytucji *O Świętej liturgii* dokonali: J. Szymusiak TJ, T. Pawłowski OP, L. Zmaczyński OP, J. Popiel TJ i ks. W. Schenk; por. ks. St. S. (Stanisław Stefanek), *Tydzień Liturgiczny*, ZNKUL 2 (1965) 88—89.

2 Wykłady: ks. W. Granat, *Misterium Kościoła*, ZNKUL 3 (1966) 3—15, ks. A. Słomkowski, *Powszechne powołanie do świętości*, tamże, 23—34, ks. A. Krupa, *Maryjność chrześcijaństwa*, tamże, 35—44, J. Ozdowski, *Ludzie świeccy w Kościele*, tamże, 45—52, ks. A. Zuberbier, *Kościół w czasie i poza czasem*, ZNKUL 4 (1966) 3—10, ks. St. Nagy, *Rola episkopatu w Kościele*. oraz ks. J. Stępień, *Nauka Konstytucji o Ludzie Bożym;* por. sprawozdania: St. Grabska, *Dyskusja o Kościele (notatki z Ogólnopolskiego Seminarium Naukowego studentów teologii w KUL)*, „Znak" 142 (1966), 494—499, ks. B. Snela, *Tydzień Eklezjologiczny*, ZNKUL 1—2 (1966) 182—184.

wione przez Sobór: „Jaki jesteś, Kościele"? Raz postawione, powraca to pytanie podczas każdego następnego Tygodnia w konkretnej problematyce np. rodziny, ateizmu, duszpasterstwa akademickiego. I Tydzień Eklezjologiczny stał się dla spotkań lubelskich w pewnym sensie tym, czym dla Soboru była Konstytucja Dogmatyczna *O Kościele* — impulsem do generalnych przemyśleń całokształtu życia chrześcijańskiego.

POSTCONCILIUM POTRZEBUJE DIALOGU

II Tydzień Eklezjologiczny w dniach 21—28 X 1966 r. pracował już w trzech sekcjach, gdyż aula KUL nie mieściła chętnych do omawiania Konstytucji Duszpasterskiej *O Kościele w świecie współczesnym*. Tematem numer jeden tego Tygodnia stało się zagadnienie ateizmu, omawiane na jednym z trzech seminariów: („Ateizm"). Bardzo ostro wydobyto potrzebę dialogu Kościoła ze współczesnym światem zarówno w ramach wspólnoty kościelnej („Apostolstwo") jak i w ramach wspólnoty ogólnoludzkiej („Humanizacja świata"). Uczestnicy przyjezdni i miejscowi Tygodnia, podejmując proponowaną problematykę Kościoła w konfrontacji ze światem, zmuszeni zostali do rzetelnej analizy postaw, które zarysowały się również podczas dyskusji: postawy zamknięcia kosztem autentycznego kontaktu ze światem i postawy otwartej na świat, która jednak niesie z sobą niebezpieczeństwo zagubienia specyfiki chrześcijańskiej. Rozwiązanie problemu: „Jak żyć w świecie będąc chrześcijaninem", postawionego w II Tygodniu Eklezjologicznym, dostrzeżono w nauce Soboru o niepowtarzalności osoby ludzkiej i wielkiej wartości dialogu osobowego w każdym spotkaniu człowieka z człowiekiem, Kościoła ze światem [3].

W POSZUKIWANIU AUTENTYCZNEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

Wraz z III Tygodniem Eklezjologicznym, który w dniach 22—29 X 1967 r. zajmował się problemem: WYCHOWANIE DO CHRZEŚCIJAŃSTWA, przekroczono granice jakiegoś konkretnego dokumentu Soboru.

---

[3] Wykłady: C. Strzeszewski, *Życie ekonomiczno-społeczne i polityczne wspólnoty ludzkiej*, ZNKUL 2 (1967) 17—24, St. Świeżawski, *Vaticanum II o kulturze*, „Znak" 157—158 (1967) 905—919, ponadto: ks. abp K. Wojtyła, *Wspólnota ludzka w oczach Soboru*, ks. W. Granat, *Godność osoby ludzkiej*, J. Ozdowski, *Troska o pokój początkiem wspólnoty narodów*, ks. W. Poplatek, *Godność małżeństwa i rodziny*, A. Morawska, *Zaangażowanie człowieka w świecie*, ks. bp I. Tokarczuk, *Zadania Kościoła w świecie współczesnym;* por. sprawozdania: J. Cieszkowski, *Kościół w świecie współczesnym (Tydzień Eklezjologiczny 21—28 X 1966 na KUL*, ZNKUL 1 (1967) 95—96, Andrzej Koprowski, *II Tydzień Eklezjologiczny w Lublinie*, „Znak" 153 (1967) 410—417, B. Wytrykowska, *Na KUL-u o dialogu*, „Więź" 3 (1967) 127—131, R. Łukaszyk, *Bericht zum Thema Atheismus*, „Internationale Dialog Zeitschrift" 4 (1968) 412—414.

Uczestnicy Tygodnia, obznajmieni z trzema Konstytucjami: *O Liturgii, O Kościele i O Kościele w świecie współczesnym*, mogli — korzystając z omówionych — sięgnąć do pozostałych dokumentów, by syntetycznie zająć się zagadnieniem, które pojawiło się już w kuluarach I Tygodnia i nie dawało spokoju podczas II Tygodnia Eklezjologicznego. To było pytanie: „Od kiedy jestem chrześcijaninem?". Podniesiono zastrzeżenia, że problem wychowania jest bardziej pedagogiczny niż eklezjologiczny. Ujawnił się przy tym pewien stereotyp myślenia o Kościele bardziej jako instytucji niż wspólnocie osób. Dyskusje seminaryjne ześrodkowane wokół zagadnień: „Katechumenat dzisiaj", „Rodzina dzisiaj" oraz „Wychowanie i samowychowanie" a także fachowe wykłady wykazały pełną spoistość konkretnej, codziennej problematyki chrześcijanina z całokształtem zagadnień Kościoła i świata. Powołanie chrześcijanina oparte na charyzmacie prowadzi go zarówno do Kościoła jak i do świata [4].

CZY HUMANIZACJA MOŻE BYĆ EWANGELIZACJĄ ŚWIATA?

Ostatni IV Tydzień Eklezjologiczny w dniach 13—16 XI 1968 r. miał charakter jubileuszowy z okazji 50-lecia KUL, stąd ogólny jego temat: UNIWERSYTET A EWANGELIZACJA ŚWIATA. W szczegółowej problematyce trzech seminariów: „Studium Pisma św.", „Świadectwo życia" i „Duszpasterstwo akademickie" mieścił się problem głębszy, narastający od dyskusji o ateizmie, mianowicie pytanie o stosunek humanizacji do ewangelizacji świata a co za tym idzie o zobowiązania chrześcijanina i profil różnych nurtów życia kościelnego, takich jak np. duszpasterstwo akademickie. Wysoki stopień uczestnictwa (ok. 400 osób w tym ok. 150 przyjezdnych uczestników) z przewagą studentów świeckich, pozwolił osiągnąć w żywiołowej dyskusji bardzo konkretne rezultaty, zestawione w listach uczestników do wydawnictw katolickich, do duszpasterstw akademickich i seminariów duchownych w Polsce, postulujących tanie edycje Pisma św., praktykę lektury biblijnej oraz zwiększenie kontaktów między studentami świeckimi i duchownymi. Na przyszłość jednak postulowano dyskusje w mniejszych grupach roboczych, gdyż w 180-osobowej grupie dyskusynej np. Seminarium o duszpasterstwie akademickim trudno stworzyć okazję do wypowie-

---

4 Wykłady: E. Sujak, *Wychowanie do życia w rodzinie*, „Tygodnik Powszechny" 49 (1967) 1—2, ponadto: ks. G. Verbeke, *Le Chrétien et la Philosophie*, ks. A. Szafrański, *Wychowanie do życia we wspólnocie kościelnej*, S. Kunowski, *Wychowanie do chrześcijańskiego uniwersalizmu*, o. J. Badeni, *Wychowanie do wolności chrześcijańskiej*, ks. Fr. Blachnicki, *Wychowanie do chrześcijaństwa przez katechezę*; por. sprawozdania: B. Runo, *Sprawozdanie z III Tygodnia Eklezjologicznego*, ZNKUL 1 (1968) 100—102, ks. R. Zielasko, *W poszukiwaniu autentycznego chrześcijaństwa*, „Tygodnik Powszechny" 47 (1967) 6, J. Turnau, *Młodzi laicy o teologii*, „Więź" 1 (1968) 150—152.

dzenia się wszystkich chętnych. W wypowiedziach przeważało zdanie, że humanizacja świata przez Uniwersytet może być pewną postacią ewangelizacji [5].

II. PROBLEMY SOBORU W ODBIORZE MŁODYCH

Plon dotychczasowych Tygodni, to 27 fachowych odczytów w części opublikowanych, ponad 60 dobrze przygotowanych przez studentów różnych specjalności zagajeń do dyskusji seminaryjnych i ok. 1300 wypowiedzi dyskusyjnych. Z tego bogatego materiału trudno wyłowić wszystkie najciekawsze problemy nurtujące młodych, wypada raczej poprzestać na subiektywnie rozpoznanych jako najżywotniejsze i najbardziej kontrowersyjne zagadnienia dyskusji lubelskich.

KOŚCIÓŁ, W KTÓRYM ŻYJEMY

Jaki jest, kto do niego należy, co w nim istotne a co zewnętrzną skorupą, skąd się biorą w nim antagonizmy, moje konkretne miejsce w Kościele, miejsce rodziny w Kościele masowym?

Wychodząc od powszechnego, aktywnego zaangażowania w liturgię Kościoła, postawiono przed uczestnikami lubelskich Tygodni zadanie, które wymagało wielkiej czujności na głos Soboru. Chodziło o pewną przebudowę obiegowych pojęć o Kościele, o rozbicie pewnych skorup, którymi wieki obudowały wyobrażenie Kościoła. Okazało się w dysku-

---

[5] Wykłady: ks. W. Granat, *Osobowy i wspólnotowy charakter ewangelizacji świata*, B. Cywiński, *Cele aktywności uniwersyteckiej a ewangelizacja świata*, H. Bortnowska, *Happening — Spójrzmy na wszystko trochę inaczej*, ks. M. Rechowicz, *Struktura a problem integracji na uniwersytecie katolickim;* Seminaria: „Studium Pisma Świętego" (Dlaczego studium Pisma św.? Pismo św. — osobowy i wspólnotowy dialog, Niektóre formy studium Pisma św., Osobowy kontakt z Bogiem w Kościele przez Słowo Boże, Studia uniwersyteckie a studium Pisma św., Studium Pisma św. a apostolstwo); „Świadectwo życia" (Personalizm, humanizm, rozwój etyczny — naczelne idee wychowania współczesnego uniwersytetu, Chrystocentryzm wspólnot potrzebą czasów?, Świadectwo życia pracowników naukowych i studentów konsekwencją chrztu i bierzmowania, Działalność naukowa świadectwem życia, Rola grup nieformalnych, kontaktów interpersonalnych i ethosu środowiska uniwersytetu w dziele ewangelizacji świata — fikcja czy rzeczywistość?); „Duszpasterswo akademickie" (Co to jest duszpasterstwo akademickie?, Osoba i wspólnota w duszpasterstwie akademickim, Aktualne formy duszpasterstwa akademickiego, Aktywność uniwersytecka jako podstawa aktywności chrześcijan, Wspólnota uniwersytecka jako środowisko duszpasterskie, Perspektywy duszpasterstwa akademickiego); por. sprawozdania: ks. Adam, *Rozmowy niedokończone*, „Tygodnik Powszechny" 48 (1968) 5, abc, *Młodzi o ewangelizacji świata*, „Tygodnik Powszechny" 49 (1968) 3, T. Klimski, *Uniwersytet a ewangelizacja świata*, ZNKUL 1 (1969).

sjach, że młodzi ludzie — jeszcze nie przywiązani do jakiejś ostatecznej wizji Kościoła — bardzo łatwo radzą sobie z przyjęciem osiągnięć eklezjologii światowej zawartych w Konstytucji Dogmatycznej *O Kościele*.

Wydobyto w Kościele przede wszystkim element tajemnicy — mysterium. Tajemnica Kościoła spowita jest zewnętrzną powłoką. Przez ten znak widzialny, którym jest element ludzki, światowy w Kościele trzeba przedrzeć się do wewnętrznej, niewidzialnej jego treści. Kościół jako sakrament nie jest samą rzeczywistością nadprzyrodzoną, oznacza ją jednak i zawiera w sobie, ponieważ obecny jest w nim równocześnie element ludzki i boski. Ślady Kościoła tropić więc można wszędzie tam, gdzie jest człowiek, poczynając od Człowieka-Boga Jezusa Chrystusa, który jako jedyny zawiera w sobie całość rzeczywistości Bożej i ludzkiej zarazem. To jest Jego Kościół ale też i Kościół Piotra, Pawła, Franciszka z Asyżu, Jana XXIII, Pawła VI, robotnika z kopalni, kolejarza, studenta, dyrektora zakładu. Kościół każdego człowieka, który wchodzi na drogę zbawienia a więc i ateisty — człowieka dobrej woli. Tajemnica Kościoła staje się własnością konkretnego człowieka w tym punkcie, w którym Bóg wkracza w życie jednostkowe i społeczne tegoż człowieka.

Jeżeli więc mówić do współczesnego człowieka o Kościele, to nie tylko o tej ludzkiej jego skorupie, która nieraz — zamiast wskazywać — zakrywa Tajemnicę, ale przede wszystkim o Kościele jako prostym spotkaniu człowieka z Bogiem we wszystkich okolicznościach życia. To prawda — jest się Kościołem podczas niedzielnej mszy św., ale zupełnie w tej samej mierze, choć nieco w inny sposób, jest się Kościołem we wspólnocie rodzinnej, akademickiej, jakiejkolwiek wspólnocie ludzkiej. Myśli I Tygodnia znalazły swoje wierne odbicie i dopełnienie w Seminariach następnych Tygodni.

W świadomości uczestników dyskusji lubelskich rodzina jest podstawowym obrazem Kościoła. Wspólnoty chrześcijańskie, takie jak wspólnota liturgiczna, wspólnota duszpasterstwa akademickiego itp. wzorują się na modelu rodziny jako podstawowym Kościele. Wychodząc z Kościoła rodzinnego, dorastający chrześcijanin rozszerza swoją perspektywę kontaktu z Kościołem poprzez kontakty przyjacielskie, wspólnotowe. Można więc w pewnym sensie mówić o Kościele akademików, robotników — o Kościele grup społecznych, w których żyje konkretny człowiek. Dziś nie wystarcza człowiekowi Kościół bezkształtnych mas, Kościół manifestacji religijnych. Chcę być w Kościele wszędzie tam, gdzie się aktualnie znajduję, chcę by Kościołem stało się moje konkretne życie, cała egzystencja ludzka — moja i tych, wśród których jest mi dane ją przeżywać na co dzień.

Wielokrotnie w dyskusji ujawniono antagonizmy, jakie niesie ze sobą życie kościelne. Były zdania, że konfliktowość, niepokój są ściśle

związane z istotą chrześcijaństwa. Przy całym dążeniu do stabilizacji, uciszenia i pokoju pozostaje świadomość paradoksów, dialektycznych sytuacji, w jakie uwikłany jest człowiek żyjący w Kościele. Tę dialektykę Kościoła ujawniły spory na Soborze i w normalnym następstwie rzeczy także spory eklezjologiczne w auli KUL. Kościół jako wspólnota Ludu Bożego jest jedyną szansą zbawienia dla konkretnej osoby, ale też często jako instytucja pilnuje go, nie ufa mu i karze go swoim potępieniem, co rodzi konflikt pomiędzy osobą i społecznością kościelną. W okresie dorastania ten konflikt ze społecznością ujawnia znacznie trudniejszy do rozwiązania konflikt wewnętrzny, w obrębie osoby ludzkiej chrześcijanina pomiędzy elementem sakramentalnym a personalnym, które wspólnie kontynuują egzystencję chrześcijańską, choć nie zawsze idą zgodnie w parze. Dalszy konflikt dotyczy wyboru drogi życiowej. Kościelna opinia publiczna faworyzuje pewne formy życia chrześcijańskiego i stawia jednostki wielkoduszne wobec trudnego wyboru pomiędzy kapłaństwem urzędowym a życiem rodzinnym, pomiędzy życiem zakonnym a życiem świeckim. Stąd pytanie: jakie jest moje, konkretne powołanie? Konflikt Kościoła ze światem wikła chrześcijanina w niezrozumiałe nieraz dla niego spory oraz odległe czasowo i przestrzennie problemy. Szczególnie ostro rysuje się konflikt życia chrześcijańskiego w spotkaniu z ateizmem, zwłaszcza jako ideologią o motywacji naukowej, głoszoną np. na Uniwersytecie, w Szkole Wyższej.

Podejmowano te trudne problemy z młodzieńczą swadą i odwagą. Co jednak dominowało w Tygodniach Eklezjologicznych, to przede wszystkim jakieś narastające ciągle zrozumienie istoty Kościoła.

Tygodnie Eklezjologiczne ujawniły trudności, na jakie napotyka w naszym tradycyjnym katolicyzmie nowa wizja Kościoła.

OSOBA I WSPÓLNOTA W KOŚCIELE

Temat ten towarzyszy wszystkim dotychczasowym Tygodniom i można go bez przesady uznać jako wiodący we wszystkich zagadnieniach, poruszanych w dyskusjach.

W wielu dyskusjach dotyczących konkretnych sytuacji życiowych osoby i społeczności kościelnej uczestnicy Tygodni rok po roku usiłowali doprecyzować pojęcie osoby i nadużywane często pojęcie wspólnoty. Zbierając kilkuletnie próby uściśleń wypada podać w tym miejscu ich syntezę.

Osoba to nie to samo co osobowość, dlatego nie należy stosować tych pojęć zamiennie. Osobowość jako pojęcie z zakresu psychologii określa zespół elementów i cech człowieka, które ujawniają się w jego działaniu i jako takie nadają się do badań eksperymentalnych. Termin osoba jest

natomiast pojęciem filozoficznym i oznacza podmiot działania: jednorazowy, niepowtarzalny, rozumny, wolny. Filozofia scholastyczna podkreślała substancjalność osoby, fenomenologia osobę traktuje jako wartość nadrzędną dla wszystkich pozostałych wartości, a personalizm, który swą nazwę zawdzięcza pojęciu osoby (*persona*) wskazuje na godność osoby ludzkiej i jej charakter partnerski, co zostaje określone formułą „ty" „ja', egzystencjalizm natomiast dostrzega w wolnym wyborze, na jaki jest skazana osoba ludzka, pewien element dramatu.

Problem osoby, wszechstronnie ustawiony w referatach ks. W. Granata (godność, konfliktowość), J. Ozdowskiego (osoba świecka w Kościele), E. Sujak (osoba w rodzinie), St. Świeżawskiego (rozwój kultury osobowej), drążony w wielu zagajeniach do dyskusji i w samych dyskusjach, pozwolił w pogłębiony i bardziej konkretny sposób określić istotę Kościoła jako wspólnoty osób.

Pojęcie wspólnota nie jest jednoznaczne z pojęciem społeczność. Jednym z osiągnięć Tygodni jest fakt, że pozwoliły one uściślić i spopularyzować przyjmujące się w polskiej terminologii filozoficznej i teologicznej rozróżnienie tych dwu stosowanych zamiennie pojęć. Społeczność oznacza jakąkolwiek grupę ludzi, która związana jest wspólnymi urządzeniami społecznymi, przynależnością językową, narodową, państwową, organizacyjną itp. W tym sensie można mówić również o społeczności katolickiej, chrześcijańskiej, parafialnej, akademickiej. Bardzo często ulega się pokusie, by jakąkolwiek społeczność wyznaniową nazywać wspólnotą, mieszając porządek intencjonalny ze stanem faktycznym.

Pojęcie wspólnota zawiera w sobie istotny element wyróżniający: więzy osobowe, powstałe ze względu na cel, jaki dana wspólnota posiada z natury rzeczy lub jaki sobie nałożyła. Społeczność religijna jako zjawisko uchwytne socjologicznie wykazuje tendencję do przekształcania się we wspólnotę, która jako fakt uchwytna jest niemal wyłącznie na płaszczyźnie osobowej i sprawdza się w konkretnych sytuacjach życiowych człowieka. Rozróżnienia powyższe w zastosowaniu do Kościoła pozwalają dotrzeć do jego rdzenia: Kościół urzeczywistnia się na płaszczyźnie osobowej i wspólnotowej poprzez rozwój osoby oraz powstawanie wspólnoty osobowej pomiędzy Bogiem i człowiekiem a także między osobami ludzkimi. Instytucje, urządzenia społeczne, władza w Kościele spełniają rolę służebną w stosunku do osoby i wspólnoty osób — ich dobru winny być podporządkowane a nie odwrotnie.

W urzędzie kościelnym spełnienie misji apostolskiej nie może ograniczyć się tylko do form instytucjonalnych, ale uzależnione jest ściśle od rozwoju osobowego jego nosiciela. Tajemnica wielkości pontyfikatu Jana XXIII mieści się przede wszystkim w jego życiu osobowym. Antyklerykalizm rzadko rodzi się z nienawiści do urzędu apostolskiego, jest on — oprócz zakwestionowania niektórych struktur — najczęściej

protestem przeciwko brakom osobowym księdza czy grupy księży. Ważniejszym od rządzenia duszami mocną ręką jest poszanowanie godności osoby ludzkiej. Najczęstszym powodem odejścia od Kościoła jest uderzenie w osobę zamiast w błąd, który ona popełnia. Potępienie, separacja, szeptane dyskredytowanie osób przeciwne jest podstawowemu prawu ekumenizmu, jakim jest dialog osobowy. Rozejście ludzi coraz rzadziej dokonuje się na podstawie różnicy zdań w stosunku do wyznawanej prawdy, najczęściej wykroczenie przeciwko miłości oddala na trwałe ludzi od siebie. Dlatego też pierwszym krokiem w dialogu osobowym będzie odnowienie miłości.

Dialog osobowy czyli wymiana wartości osobowych jest zasadniczym prawem tworzenia wspólnoty. Dyskutowany żywo na spotkaniach lubelskich problem rodziny czy duszpasterstwa akademickiego przybliżył konkretne rozumienie tych spraw. Grupa społeczna mająca się stać kościelną wspólnotą czyli Kościołem Jezusa Chrystusa jest terenem właściwego ustawienia stosunku osoby i wspólnoty. Faktyczna czy pozorna konfliktowość wskazuje na ścisłą współzależność: nie ma osoby bez wspólnoty i wspólnoty bez osoby tam, gdzie chodzi o zbawienie człowieka. Bóg przemawiając w historii zbawienia do konkretnych osób. zawsze prowadzi w treści tej rozmowy do zagadnienia wspólnoty i obraca działanie konkretnych osób w kierunku tworzenia wspólnoty. Chrystus, tworząc Kościół, daje wyraźnie do zrozumienia, że człowiek nie zbawia się pojedyńczo, ale dzięki wspólnocie zbawczej, której zostało nieodwołalnie przyrzeczone zbawienie. Drogi tworzenia tej wspólnoty nie są jednak zarezerwowane wyłącznie instytucji kościelnej, ale szeroko rozprzestrzenione po całej ludzkości — wszędzie tam, gdzie zawiązuje się prawdziwa wspólnota osób.

Pierwszą szansę wejścia na drogę zbawienia daje człowiekowi rodzina. Chrześcijaństwo jest w niej podstawowo zakotwiczone, usytuowane jakoś egzystencjalnie od czasu, kiedy Chrystus urodził się w rodzinie ludzkiej. W rodzinie następuje podstawowy rozwój osoby ludzkiej i zawiązują się konstytuujące wspólnotę najtrwalsze więzy międzyosobowe. Sama egzystencja ludzka we wspólnocie rodzinnej ma charakter eklezjalny, konstytuujący dla Kościoła. Bóg przemówił nie tylko przez usta Proroków i Apostołów ale i teraz w tych czasach ostatecznych przez Jezusa Chrystusa w osobach rodziców i rodzeństwa.

Wielkie zadanie ma w tej dziedzinie do spełnienia dobrze ustawione duszpasterstwo akademickie, które tworzy wspólnotę chrześcijańską. Ostatni Tydzień Eklezjologiczny, który wprost zajmował się tym problemem, wykazał, że potrzebą chwili jest tworzenie w ramach duszpasterstwa akademickiego pluralizmu wspólnotowego. Dojrzałość chrześcijańska polega szczególnie na tym, że człowiek zdolny jest do życia wspólnotowego jako czynnego zaangażowania. Podobnie jak rodzina tak i naturalna wspólnota akademicka winna stać się Kościołem podsta-

wowym, w którym przede wszystkim lokalizuje się aktywność chrześcijan-akademików. Pięć lat studiów jest wystarczającym okresem, by nauczyć się odpowiedzialności za istnienie lub brak wspólnoty chrześcijańskiej w środowisku, w którym jest nam dane żyć. Duszpasterz akademicki, który nie wyzwala tej odpowiedzialności, lecz bierze ją przede wszystkim na swoje barki, łatwo ulega złudzeniom, że wystarczy dla zaistnienia chrześcijaństwa zamykać życie chrześcijańskiej wspólnoty akademickiej na terenie lokalu duszpasterstwa czy Kościoła akademickiego, od czego krok tylko do postawy getta.

W związku z tym zwracano uwagę i na to, że wspólnoty chrześcijańskiej nie można zamykać wyłącznie w ramach jednej, dość sztucznej i przejściowej grupy, jaką jest społeczność akademicka. Trzeba bardziej uwzględnić kontekst, w którym ona żyje i w ten kontekst z całą świadomością wplatać rozwój konkretnej osoby ludzkiej. Dotyczy to oczywiście wszystkich środowisk chrześcijańskich, składających się na katolicyzm polski. By Kościół w naszym środowisku nie stawał się bezkształtną masą, konieczną jest rzeczą ten rodzaj duszpasterstwa wspólnotowego szczególnie faworyzować, ponieważ dopiero ono budzi odpowiedzialność osobową, a co za tym idzie bardziej ludzki i pogłębiony stosunek do społecznych form zaangażowania chrześcijańskiego, takich jak modlitwa, liturgia, praca, rozrywka, kultura itp.

Myśl o prymacie osoby w chrześcijaństwie i niepowtarzalnej szansie wspólnoty osób towarzyszyła nie tylko zmaganiom intelektulnym Tygodni Eklezjologicznych, ale całej ich atmosferze, w której ludzie spotykający się po raz pierwszy z miejsca nawiązywali przyjaźnie i do dziś trwające wspólnoty, które chciałoby się nazwać Kościołem młodych.

OD KIEDY JESTEM CHRZEŚCIJANINEM?

To niepokojące i trochę kamuflowane pytanie pojawiało się w podtekście wielu wypowiedzi dyskusyjnych wszystkich Tygodni i nieraz stawiane było otwarcie zarówno przez duchownych jak i świeckich. Katechizmowa odpowiedź: „od przyjęcia chrztu" zawiera w sobie istotę owego niepokoju. Tradycyjnie podkreśla się jako konstytutywny dla chrześcijaństwa sam moment sakramentalnego chrztu. Formalnie jest on początkiem przynależności do Kościoła i z niego wynikają wszystkie zobowiązania chrześcijanina. Biblijnie rzecz biorąc tak jest faktycznie: dorosły człowiek, który przyjmuje chrzest na podstawie rozwiniętej w katechumenacie wiary, staje się rzeczywiście chrześcijaninem przez podjęcie zobowiązań chrztu. Czy jednak to samo dokonuje się w sytuacji chrztu w wieku niemowlęcym?

Pewne światło na to pytanie rzuca historyczny rozwój praktyki chrzcielnej i uściślenia współczesnej sakramentologii. Korzystając z materiału naukowego młodzi dyskutanci sięgnęli do tych sformułowań

Soboru, które wyraźnie akcentują potrzebę katechumenatu dzisiaj oraz ścisły związek z chrztem sakramentu bierzmowania w ramach inicjacji chrześcijańskiej. Nierzadko przy tym padały nazwiska wielkich współczesnych teologów K. Rahnera, E. H. Schillebeeckxa, co świadczy o narastającym kontakcie świeckich z literaturą teologiczną. W świadomości młodych chrzest otrzymany w wieku niemowlęcym najczęściej jawi się jako magiczny ryt, a nie wiąże się bezpośrednio z ich zaangażowaniem religijnym, co pociąga za sobą odwleczenie do niesprecyzowanego czasowo kresu pełnej, osobowej decyzji na chrześcijaństwo. W ten sposób ogromna ilość dorosłych wiekiem chrześcijan nie notuje w swej świadomości zdecydowanego startu do życia chrześcijańskiego, gdyż nie jest nim ani chrzest, ani pierwsza Komunia przyjęta w wieku lat dziesięciu, ani bierzmowanie udzielane w tym samym mniej więcej czasie, ani katecheza, oparta ciągle na werbalnym tłumaczeniu zdarzeń, których nie jest się zdolnym w pełni przeżyć bez dojrzałości psychicznej. Ten brak dojrzałej inicjacji chrześcijańskiej pociąga za sobą niezdecydowanie, brak konsekwencji, czyli jednym słowem to, co określamy terminem „letnie chrześcijaństwo". Mimo socjologicznej powszechności chrześcijaństwa w naszym społeczeństwie (mały procent ludzi nieochrzczonych) obserwuje się i u nas zdecydowaną sytuację diaspory. Chrześcijanin żyjący intensywnie i konsekwentnie życiem Bożym musi się liczyć z pewnym osamotnieniem i uważany jest w społeczności za zjawisko nietypowe. Typowa jest przynależność socjologiczna, oparta na wypełnieniu kilku podstawowych praktyk religijnych. Młodzi zdają sobie sprawę z tego, że z chwilą pełnej decyzji na chrześcijaństwo codziennego, uprawiamy kryptochrześcijaństwo.

W odróżnieniu od diaspory ilościowej, jaka panuje na Zachodzie, u nas typowa jest diaspora jakościowa. Swego rodzaju społeczna schizofrenia polegająca na tym, że potrafimy masowo zaakcentować swoją socjologiczną przynależność do chrześcijaństwa w kontekście uroczystości i ceremonii religijnych, natomiast w sytuacjach życiowych, wymagających zaangażowania osobowego, w swoim środowisku życia codziennego uprawiamy kryptochrześcijaństwo.

Dyskusje lubelskie wykazały, że rodzi się nowa świadomość przynależności do Kościoła. Formy instytucjonalne tej przynależności są znakiem i urzeczywistnieniem znacznie głębszego i sięgającego do samej istoty człowieczeństwa związku z Bogiem i wspólnotą kościelną. Dlatego nie można na nich poprzestawać i w nich pokładać całą nadzieję. Wychowanie do chrześcijaństwa nie jest zabiegiem czysto pedagogicznym, polegającym na wdrożeniu w szereg praktyk religijnych, lecz winno prowadzić do egzystencjalnego, osobowego i wspólnotowego przylgnięcia do chrześcijaństwa. Brak któregokolwiek z tych elementów okalecza i osłabia chrześcijanina oraz utrudnia osiągnięcie dojrzałości religijnej.

Chrzest, dokonujący się poza świadomością wprowadza człowieka na

poziom egzystencjalny chrześcijaństwa. Od strony Chrystusa, wypowiadającego się przez wiarę i działanie społeczności kościelnej, zostają usunięte przeszkody na drodze do chrześcijaństwa, a przez Kościół zostaje zaciągnięte zobowiązanie do prowadzenia tą drogą wzrastającego człowieka. Obok werbalnego informowania o podstawach wiary, rodzina czyli Kościół domowy przy pomocy społeczności parafialnej ma podstawowe zadanie tworzenia wspólnoty katechumenalnej, wciągającej całą egzystencję młodego człowieka w orbitę życia Bożego. W tym sensie cała katecheza domowa wieku przedszkolnego, parafialna wieku szkoły podstawowej a zwłaszcza w okresie dorastania, winna przybrać postać wtórnego katechumenatu, prowadzącego do rozwoju osobowego chrześcijanina.

Droga do chrześcijańskiej dojrzałości jest żmudna i wymaga mnóstwa ćwiczeń, prób i błędów, wielu doświadczeń życiowych, całego procesu wychowawczego opartego o życie we wspólnocie, oraz o rzetelną informację dotyczącą historii zbawienia i jej praktycznej realizacji. Przekształcenie całej katechezy w kierunku wtórnego katechumenatu postuluje zdecydowane odejście od kopiowania traktatów teologicznych w podawaniu prawdy Bożej dzieciom i młodzieży. Szata pojęciowa scholastycznej teologii, obowiązująca ciągle w katechezie, jest absolutnie niestrawna dla współczesnego człowieka. Natomiast z dużym zainteresowaniem przyjmowana jest tradycyjna forma katechumenatu oparta na przepowiadaniu biblijnym. W Biblii zamiast teologicznego werbalizmu jest konkretny Bóg i konkretny człowiek.

Tradycyjny katechumenat miał jasno określony finał, którym był chrzest i pełne zaangażowanie w życie kościelnej i liturgicznej wspólnoty. Biblijne pojęcie „chrzest" obejmuje jednak całość inicjacji chrześcijańskiej czyli obecny chrzest i bierzmowanie. Tymczasem w naszej mentalności chrześcijańskiej bierzmowanie praktycznie nie zajmuje żadnego miejsca. Dopóki nie uświadomimy sobie jego ścisłej łączności z chrztem, tak długo nie znajdziemy dla niego właściwego miejsca w rozwoju chrześcijanina tak pod względem czasowym jak i treściowym. Bierzmowanie nazywa się werbalnie sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej. Ale co się rozumie przez tę „dojrzałość"? Wychodząc ze słusznego założenia, że dojrzałość chrześcijańska nie jest równoznaczna z dojrzałością fizyczną i psychiczną człowieka, popełnia się praktycznie fatalne nieporozumienie, jakoby pierwsza mogła obyć się zupełnie bez drugiej i w związku z tym wiek udzielania sakramentu bierzmowania jest bez większego znaczenia. Tymczasem jeżeli postuluje się przekształcenie katechezy we wtórny katechumenat, bierzmowanie nadaje się znakomicie jako sakramentalne jego zamknięcie. Różne padały propozycje co do czasu udzielania sakramentu bierzmowania: na zakończenie katechezy podstawowej, średniej jako „świadectwo dojrzałości chrześcijańskiej", czy nawet blisko sakramentu małżeństwa,

profesji zakonnej, święceń kapłańskich. Powszechna zgoda była w tym, że trzeba znacznie przesunąć na później wiek udzielania tego sakramentu, który oddaje atmosferę przełomu Zielonych Świąt.

Jeżeli chrzest nie może być dojrzałym startem do chrześcijaństwa i jeżeli nie jest nim katecheza ze względu na jej długotrwałość i wieloetapowość, to właśnie bierzmowanie mogłoby się stać jakimś punktem zwrotnym, znakiem i sakramentalnym urzeczywistnieniem dojrzałości chrześcijańskiej, opartej na dojrzałości fizycznej i psychicznej człowieka, który wchodzi w życie społeczne. W ten sposób można by się spodziewać od dorosłego chrześcijanina eklezjalnej odpowiedzialności za chrześcijaństwo i bardziej konsekwentnego „bycia" chrześcijaninem.

POWOŁANIE I CHARYZMATY

Po tej samej linii szły w dyskusjach eklezjologicznych próby przewartościowania pojęcia powołania. Spotkanie młodzieży świeckej i duchownej przyniosło w tym punkcie ciekawe rezultaty. Do rzadkości należą już głosy w stylu: „Klerycy, siostry zakonne muszą, ponieważ mają powołanie — my świeccy apostołujmy, czytajmy Pismo św., wtedy, gdy mamy na to ochotę". Jakoś przebija się do świadomości jednych i drugich ostro zarysowana na Soborze prawda, że jest jedno wspólne powołanie do chrześcijaństwa, a różne są sposoby jego realizacji. Chrystus w równej mierze wzywa do pełnego chrześcijaństwa tak duchownych jak i świeckich. Dyskutujący zgodni byli w tym, że powołanie każdego człowieka jest po prostu inne i najlepsze jest to dla każdego, które wybiera się zgodnie z wolą Bożą, rozpoznaną we własnym sumieniu. Cały problem powołania rozstrzyga się na płaszczyźnie dialogu człowieka z Bogiem i ze wspólnotą kościelną. Wyznacznikiem Bożego wezwania jest rozpoznany i przyjęty charyzmat czyli niepowtarzalny objaw, dar Ducha, dany każdemu dla pożytku wszystkich. Zagubienie świadomości charyzmatu w życiu Kościoła, tłumaczy niezdecydowanie i przeciętność wielu chrześcijan duchownych i świeckich.

Wszystkie dotychczasowe Tygodnie były świadectwem zmagania się młodych z tym trudnym, bogatym w nieporozumienia problemem: na czym polega apostolski charyzmat w Kościele, czy istnieją świeccy charyzmatycy, jaki jest stosunek charyzmatycznej struktury Kościoła do jego instytucji, jak tworzyć charyzmatyczną wspólnotę w nieodzownych formach życia kościelnego? Zagadnienie atakowane z różnych stron przez młode umysły, mimo, iż może nie doczekało się precyzyjnego ustawienia, jest już oswojone w postaci przekonania zgodnego ze sformułowaniami Soboru. Że charyzmat, to nie tylko spuścizna pierwszych wieków chrześcijaństwa i to nie tylko jakieś nadzwyczajne uzdolnienia takie jak proroctwo, czynienie cudów itp., ale zwyczajne dary Ducha, uzdalniające chrześcijanina do posługi w Kościele. Insty-

tucja kapłaństwa urzędowego zdaje się spełniać — zdaniem niektórych — rolę ochrony charyzmatu. Czy w takim razie podobną rolę spełnia instytucja małżeństwa, rodziny? — zapytywali inni.

W poszukiwaniu wspólnej płaszczyzny dla rozpoznania charyzmatu a więc i powołania zgodzono się z tym, że jest nią konsekracja chrzcielna w znaczeniu wyżej zarysowanym. To, co konstytuuje chrześcijanina na podstawie chrztu, jest równocześnie punktem wyjścia do służby w Kościele. Uzdolnienia te, już zadane w chrzcie, winny przybrać dojrzałą formę powołania-charyzmatu dzięki sakramentowi bierzmowania. Ono ma ujawnić i urzeczywistnić właściwy dla poszczególnego chrześcijanina objaw ducha i skłonić do dojrzałej decyzji życiowej.

Dyskutowany problem małżeństwa, rodziny wykazał jak bardzo trudno jeszcze dziś ustawić oba sakramenty: kapłaństwa urzędowego i małżeństwa na wspólnej płaszczyźnie społecznego posługiwania w Kościele. Ciągle jeszcze pokutuje pewien sposób myślenia, w którym zagadnienie powołania chrześcijańskiego traktuje się według drabinowego sposobu wartościowania. Na szczycie wszelkich powołań jest powołanie do urzędowego kapłaństwa, w którym dodatkowo wartościuje się poszczególne funkcje na zasadzie stopni kariery, dalej idzie powołanie do życia zakonnego, w którym także nieobca jest drabinowa struktura wartościowania poszczególnych funkcji. Na szarym końcu tej drabiny znajduje się rodzina, do której w przeciętnej świadomości nie przystaje nawet termin powołanie. W małżeństwie, w rodzinie po prostu się jest, nie bardzo zdając sobie z tego sprawę, jaki to ma związek z chrześcijaństwem.

Nauka Chrystusa o powołaniu wszystkich przez Ojca, rozpracowana przez Pawła w pojęciowej szacie charyzmatu, pozwala dostrzec olbrzymią, niepowtarzalną i nieporównywalną wartość każdego powołania ludzkiego, jako powołania do zbawienia przez społeczną służbę w Kościele. Gdyby się chciało zagadnienie powołania chrześcijańskiego ustawić na płaszczyźnie realizmu życiowego, to — mimo iż współcześnie potrzeba olbrzymiej ilości kapłanów i ludzi stanu zakonnego dla urzędowej służby i eschatologicznego świadectwa w Kościele — jednak trzeba z obiektywnych racji przyznać, że typowym powołaniem chrześcijanina jest powołanie świeckie czyli powołanie do świadczenia o Chrystusie w warunkach codziennego życia, pracy zawodowej, miłości małżeńskiej, rodzinnej. Dotyczy to również na swój sposób kapłana i zakonnika, którzy świadectwo miłości oblubieńczej i rodzinnej zdecydowali się dawać każdemu spotkanemu człowiekowi bez wyróżniania kogokolwiek. Różnica dotyczy nie tyle stopnia, ile raczej sposobu świadectwa, gdyż stopień służby chrześcijańskiej został już definitywnie oznaczony w konsekracji chrzcielnej. Konsekracja kapłańska, małżeńska czy zakotwiczona w chrzcie i bierzmowaniu profesja zakonna i powołania świeckie wyznaczają konkretne ukierunkowanie

służby chrześcijańskiej w Kościele, na zasadzie rozpoznanego charyzmatu. Każdy człowiek, który znajdzie się w grupie chrześcijan winien czuć się potrzebny, dostrzeżony w swojej niepowtarzalnej wartości. Wspólnota ma pomóc każdemu odnaleźć swój charyzmat i służyć nim Kościołowi w otoczeniu swojego codziennego życia. Na tym właśnie polega udział wszystkich chrześcijan w proroczej, kapłańskiej i królewskiej funkcji Chrystusa. Jest biedą naszego katolicyzmu, że szereg zadań, należących wprost do ludzi świeckich, przejęło na skutek procesu historycznego duchowieństwo i jeszcze większą biedą, że wierni świeccy, którzy zaczynają to rozumieć, stwierdzają olbrzymi brak przygotowania do tych zadań.

O WŁAŚCIWE MIEJSCE W ŚWIECIE

Łatwo być chrześcijaninem w czterech ścianach budynku kościelnego, czy w lokalu duszpasterstwa akademickiego. Chrześcijaństwo jednak sprawdza się dopiero po wyjściu ze świątyni, w życiu codziennym chrześcijanina. Wspomniana już sytuacja diaspory i anonimowego chrześcijaństwa domaga się od niego olbrzymiego rozeznania we współczesnym świecie. Nie wszystko dobre to, co zdziałali chrześcijanie i nie wszystko złe, czego dokonali ludzie stojący poza chrześcijaństwem. Szczególnie chrześcijanin, żyjący w naszej rzeczywistości musi się nauczyć takiego szerokiego spojrzenia: humanistycznego stosunku do otaczającej nas rzeczywistości. Taki humanizm łatwo odczytać na kartach encykliki *Pacem in terris*, *Populorum progressio* czy konstytucji *Gaudium et spes*. Myśl o humanizacji świata pojawiała się nie tylko na seminarium poświęconym temu zagadnieniu, ale przewijała się we wszystkich niemal dyskusjach i referatach programowych. Teocentryzm chrześcijaństwa nie sprzeciwia się antropocentryzmowi, lecz go wprost zakłada i na nim bazuje, gdyż sam Bóg w swoim działaniu na świecie zajął się przede wszystkim człowiekiem. Cokolwiek powiedział o sobie i zrobił na świecie, dotyczyło to zawsze człowieka i jego stosunku do Boga. Niedostrzeganie człowieka i jego spraw na rzecz zawężonego kultu Bożego obce jest chrześcijaństwu, gdyż obce jest Chrystusowi.

Tragiczne rozminięcie się Kościoła z wielu współczesnymi ludźmi nie musi być tylko ich winą. Napięcie pomiędzy światem i Kościołem, przybierające nieraz postać antagonizmu, to najczęściej napięcie pomiędzy człowiekiem i człowiekiem.. Dyskutujący wielokrotnie zwracali uwagę na służebną rolę Kościoła w stosunku do świata w myśl zasady Chrystusa: „Syn Człowieczy nie przyszedł, żeby mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" (Mt 20, 28). Trzeba odkryć wartości ludzkie i Boże w całym wymiarze światowym: w ludzkiej pracy, w ogólnej kulturze, w rozwoju gospodarczym, w walce o pokój, w studiach wyższych, w całym losie człowieczym. I nie chodzi o jakąś

tylko tolerancję w stosunku do świata, ile raczej o dialog i zaangażowanie. Kościół jest zanurzony w świecie i trudno ustalić granice Ludu Bożego. Jeżeli gdzieś one są do rozpoznania, to raczej we wnętrzu człowieka, w jego przylgnięciu do Ludu Bożego lub wyłączeniu się z niego przez złe życie.

Znajomość sytuacji współczesnego człowieka pozwala myślącemu chrześcijaninowi odnaleźć się w samym chrześcijaństwie. Wypowiedź H. Bortnowskiej o chrześcijaństwie jako wspólnocie przebaczenia oddaje klimat stosunku chrześcijanina do świata. Jeżeli oskarżamy świat o zło, to mamy obowiązek czynić to przede wszystkim z pozycji współwinnych. Sytuacja ekonomiczna i społeczna współczesnego świata jest również oskarżeniem chrześcijan. Myśl ta wyrażona w ostatnich dokumentach Kościoła znalazła żywe echo w dyskusjach i w referatach Tygodni.

Trudno wyobrazić sobie dzisiaj chrześcijaństwo w rodzinie, we wspólnocie akademickiej i jakiejkolwiek innej tylko z pozycji niedzielnej mszy św. Jako Kościół Jezusa Chrystusa każda wspólnota chrześcijańska przekazuje człowiekowi podstawy współżycia z Bogiem i z człowiekiem. Jego własnym obowiązkiem jest odkrywać Go dalej w swoim życiu i w życiu społeczności, w której się znajduje. Młodzi uczestnicy Tygodni wykazali dużą dojrzałość w ocenie sytuacji w żarliwości poszukiwań. Kredyt zaufania jaki im się daje, niesie ze sobą ryzyko błędu. Ale jak to sformułował ks. M. Rechowicz w wykładzie, zamykającym ostatni Tydzień Eklezjologiczny — prawdziwy humanizm chrześcijański nie boi się błędu, gdyż rzeczą Boga jest postawić temu błędowi konieczne granice.

SPÓR O ATEIZM

Zagadnienie ateizmu, poruszane z różnych okazji na Tygodniach Eklezjologicznych, doczekało się szczegółowego omówienia z okazji Seminarium o ateizmie w 1966 r. W dyskusjach zarysowały się dwie zasadnicze postawy wobec ateizmu: poczucie zagrożenia z jego strony i związana z tym postawa obrony z równoczesnym przeświadczeniem o konieczności tolerowania samych ateistów oraz drugie stanowisko oparte raczej o próbę zrozumienia dróg i przyczyn prowadzących do ateizmu, kształtujące postawę dialogu w bardziej pluralistycznym sensie. Pierwsza raczej tradycyjna ustawia chrześcijanina dość zewnętrznie w stosunku do ludzi niewierzących i nastawiona jest na spotkanie w płaszczyźnie prawdy. Druga postawa skłania do wnikania w całą tajemnicę niewierzącego człowieka poprzez zbliżenie się do niego we wspólnym czynieniu dobra a więc dialogu bardziej na płaszczyźnie miłości. Oczywiście należy przy tym zaznaczyć, że obie postawy praktycznie nie rysują się tak ostro i w omawianiu lubelskich dyskusji stanowią raczej robocze rozwarstwienie niż jednoznaczną granicę po-

działu. W wypowiedziach można było zaobserwować głęboką troskę o uczciwy stosunek do braci ateistów. Różnica chyba dotyczyła punktów wyjścia ateizmu, jakie przyjęli dyskutanci.

Jednoznaczna ocena wszystkich zjawisk z pozycji teocentryzmu akcentuje mocno problem kultu Bożego wynikającego z wiary. Ateiści nie włączają się świadomie i deklaratywnie w ten kult i odżegnują się niejednokrotnie od jakiegokolwiek związku z chrześcijaństwem mimo, że ich uczynki zgodne są nieraz z wymogami Ewangelii. Postawa radykalnie teocentryczna nie widzi w czynionym przez ateistów dobru wewnętrznego związku z chrześcijaństwem, tylko zewnętrzną projekcję obyczajowości chrześcijańskiej. Dobro, pozbawione według tej oceny wartości nadprzyrodzonych, mimo, że może prowadzić do zbawienia, jest niższej wartości i nie należy go przeceniać w ustosunkowaniu się do ateistów, gdyż można zatracić świadomość istotnego w nich braku wiary. Na taką argumentację podnosiły się głosy, że ta postawa, mimo podejmowanych wysiłków porozumienia, prowadzi najczęściej do obustronnego zniechęcenia i podskórnej walki, a co za tym idzie, do braku zaufania.

Skoro dla ateistów nie istnieje problem teocentryzmu, trudno go czynić punktem wyjścia w dialogu z nimi. Postawa antropocentryczna, nie przekreślając chrześcijańskiego teocentryzmu, pozwala znaleźć wspólną płaszczyznę dialogu. Jest nim poszukiwanie dobra dla człowieka i na tym terenie łatwo spotkać się chrześcijaninowi z ateistą. Wspólne działanie pozwala obu stronom wejść głębiej w wewnętrzną motywację postawy wiary czy niewiary. Nierzadko okaże się że najgłębszym powodem niewiary jest brak miłości u chrześcijan, brak konsekwencji w działaniu i głoszonej nauce, rozminięcie się u chrześcijan słowa i czynu. Z drugiej strony wyjdą na jaw uwarunkowania osoby niewierzącej takie jak otoczenie, jego własna droga życiowa, przeżyte cierpienie, dla którego trudno znaleźć uzasadnienia itp. Chrześcijanin ma przy tym okazję skonfrontować uzasadnienia swojej wiary i pogłębić je zrozumieniem sytuacji ludzkich.

Ateizm jest zjawiskiem pluralistycznym. Nie można więc stosować jednego schematu w jego ocenie, tylko uwzględnić specyfikę każdej negacji Boga. Grzech popełniony przez chrześcijanina jest też postacią negacji Boga. Najgroźniejsze niebezpieczeństwo dla wiary to właśnie ateizm praktyczny, spotykany również u chrześcijan, którego granice trudno określić na podstawie deklaracji słownych. Postać teoretyczna ateizmu też nie jest jednolita, gdyż może się pojawiać jako postawa osobowa danego człowieka lub jako głoszona ideologia przybierająca nieraz postać obowiązującego systemu. Coraz częstszą postacią ateizmu jest prosta nieobecność Boga w świecie pojęć i wartościowań człowieka uwikłanego w mnóstwo zjawisk eksperymentalnych bez specjalnych uzasadnień teoretycznych.

W ramach dyskusji o ewangelizacji świata postawiono ciekawe zagadnienie, na ile ateista może brać w niej udział. Uznając wąskie znaczenie pojęcia ewangelizacji jako głoszenia słowa Bożego jedni twierdzili, że ateista może przyczynić się przez swoje dobre czyny jedynie do jakiejś preewangelizacji. Przy uwzględnianiu szerszego znaczenia terminu ewangelizacji jako zgodności życia z Ewangelią można — zdaniem innych — głosić Ewangelię nie tylko słowem, ale i postawą życiową. Skoro przyjmujemy możliwość zbawienia człowieka, ateisty, musimy też konsekwentnie przyjąć możliwość zrealizowania przez niego Ewangelii, gdyż tylko tą drogą można być zbawionym. Musi się to dokonać przynajmniej na terenie jego własnego życia osobowego. Dzięki dobremu działaniu spełnia on to, czego Chrystus żąda w Ewangelii jako warunku zbawienia, a zatem swoim osobowym zaangażowaniem umożliwia zaistnienie skutków, które w normalnym biegu rzeczy winna wywołać ewangelizacja i oparta na niej wiara.

Trudno jednoznacznie powiedzieć, że u ateisty istnieje absolutny brak wiary. Są stany w życiu człowieka dziwne, tajemnicze, które przeżywa nieraz zaangażowany chrześcijanin, a które niewierzącemu utrudniają, a czasem wręcz uniemożliwiają dojście do świadomej wiary. Skoro jednak zgodzimy się z tezą, że miłość jest pewną postacią wiary, czyli osobowym związkiem z Chrystusem, to mimo, iż u ateisty trudno mówić o świadomym i zamierzonym związaniu swoich czynów dobrych z Chrystusem, są one jakimś egzystencjonalnym przylgnięciem do Niego czyli wiarą egzystencjalną — tym, co K. Rahner nazywa anonimowym chrześcijaństwem.

Lubelskie o ateizmie rozmowy przełamały a przynajmniej nadwątliły jeszcze jedną barierę, która została zbudowana pomiędzy ludźmi: wierzącymi i niewierzącymi. W sytuacji naszego katolicyzmu jest to sprawa niezwykłej wagi, gdyż istnieje niebezpieczeństwo sankcjonowania w mentalności społecznej sztucznych przedziałów, szkodliwych pod każdym względem i przeciwnych ewangelicznemu prawu miłości. Uczestnicy dyskusji wielką szansę porozumienia i dialogu widzieli w obustronnym kształtowaniu dobrej woli na humanistyczne spotkanie chrześcijan i ateistów w służbie człowieka.

UNIWERSYTET A EWANGELIZACJA ŚWIATA

Zgodnie z ustaleniem ostatniego Tygodnia, zajmującego się tym problemem, należy na wstępie podać podstawowe założenie dyskusji: nie jest rzeczą Uniwersytetu czy jakiejkolwiek Szkoły Wyższej ewangelizować świat. Cele szkoły wyższej są autonomiczne — ma ona prowadzić do pełnej humanizacji świata przez spełnienie swoich różnorodnych i specyficznych zadań. Chrześcijanin winien dostrzec we współczesnym Uniwersytecie jego własne, uniwersalistyczne wartości i podjąć wy-

siłek, by w nich zakorzenić przeżywane na co dzień chrześcijaństwo. Istotny problem do rozwiązania, jaki postawili sobie uczestnicy Tygodnia można sformułować następująco: jak ewangelizować świat, studiując czy pracując na Uniwersytecie, jaka jest rola w tym duszpasterstwa akademickiego, studium Pisma świętego i świadectwa życia?

Wykład wstępny ks. W. Granata i rodzaj happeningu-zdarzenia, zaprezentowany przez H. Bortnowską, nawiązały do zasadniczego nurtu Tygodni Eklezjologicznych, mianowicie do problemu osoby i wspólnoty w dziele ewangelizacji świata. Ks. W. Granat wskazał na paradoksy chrześcijaństwa, które w Kościele także na terenie ewangelizacji mogą powodować konflikt osoby i społeczności. Ewangelizację cechuje dynamiczne rozpięcie pomiędzy totalizmem religijnym, który idei podporządkowuje życie osobowe człowieka, a skrajnym indywidualizmem czy nawet anarchizmem, prowadzącym do uprawiania religijności poza wszelką wspólnotą. Aby nakreślić granice obu skrajnym tendencjom, by zrozumieć rolę Uniwersytetu w dziele ewangelizacji świata, trzeba sięgnąć do źródeł czyli do Ewangelii, która prezentuje nam religię personalistyczną. Chrystus szuka wartości w każdym człowieku, ale równocześnie tworzy Królestwo Boże — wspólnotę kościelną. Osoba ludzka ma wzrastać we wspólnocie. Kościół winien służyć osobie ludzkiej, która ma się w nim i przez niego zbawić.

Wystąpienie H. Bortnowskiej kontrowersyjne dla niektórych w formie, w treści swojej zawierało bogaty ładunek emocjonalny, o czym świadczyła pozytywna reakcja sali i głosy uczestników. Był to swego rodzaju test postaw, jakie reprezentowali uczestnicy Tygodnia. Na podstawie haseł, które należało rozwinąć na kartkach, takich jak: „informacja", „tolerancja", „rozmaitość", „inni, niż ja", „podział Kościołów", „rozbite rodziny", „nasi sąsiedzi", „dialog" okazało się, że najbardziej odczuwanym i najradośniejszym faktem jest istnienie drugiego człowieka, tych „innych, niż ja", którzy wzbogacają moją osobowość przez wzajemne twórcze zaangażowanie. Życie ma sens dlatego, że jest potrzebne innym, przez co powstaje szansa, że inni dostrzegą również i mnie.

Zrozumieniu tej prawdy, jak można wnioskować, pomogły aranżowane na sali przez H. Bortnowską pewne formy zabawy takie, jak zmiana miejsc, przekazywanie sąsiadowi informacji o własnym imieniu, tekst swego rodzaju medytacji podany na wstępie o miejscu konkretnego człowieka we wspólnocie oraz piosenka ekumeniczna „Śpiewa ktoś, Panie kum bay yeh".

Ewangelizacja nie przeciwstawia się humanizacji świata, lecz na niej bazuje i ją uzupełnia. B. Cywiński w swoim referacie zwrócił uwagę na cele aktywności uniwersyteckiej, które wyznaczają charakter przyszłościowy i służebny Wyższej Uczelni. Cały problem ewangelizacji

rozgrywa się nie na terenie instytucji, ale społeczności, która jako twór żywy, osobowy wykazuje tendencje tworzenia wspólnoty. Dopiero w takim ustawieniu terenem ewangelizacji staje się sama aktywność uniwersytecka. Ewangeliczne są same wartości dobrego działania i to nie tylko tzw. aktywisty chrześcijańskiego, ale każdego członka społeczności, który przez pracę, dobrą robotę realizuje Ewangelię. Daje to szansę pokazania chrześcijaństwa w powiązaniu ze współczesnym życiem uniwersyteckim przez rzetelną wiedzę, poczucie służebności, wolność przekonań, odpowiedzialność, uzdolnienie do życia we wspólnocie. Każdy chrześcijanin jest powołany do takiej ewangelizacji, a więc winien tworzyć w czasie studiów niezależną formację intelektualną, własną wersję budowania dobra, szacunek do przekonań własnych i cudzych, szacunek dla prawa wolności i praw osoby ludzkiej.

Podstawowym zadaniem chrześcijanina wobec społeczności akademickiej jest zamienianie jej we wspólnotę. Czymże jest bowiem wspólnota liturgiczna bez równoczesnego odpowiednika we wspólnocie środowiska życia? Nastawienie chrześcijan na cele zewnętrzne chroni przed zamknięciem, przed sitwą i pozwala realizować ewangelizację na Uczelni takiej, jaką jest: przez pełniejszą humanizację i poprzez wspólnotę. Duszpasterstwa akademickie winny uczyć patrzenia na pracę z punktu widzenia jej sensu religijnego. Winny one raczej tworzyć wspólnoty świeckie z programem na aktywność uniwersytecką, a nie zamykać się w getcie.

Ks. M. Rechowicz omówił na zakończenie Tygodnia problem integracji Uniwersytetu, zwracając szczególną uwagę na konieczność włączenia teologii do całokształtu formacji uniwersyteckiej. Integracja nie nastąpi jednak mechanicznie, tylko tworzą ją ludzie. Szansę dla takiej integracji stanowi bogactwo i siła dynamicznej struktury Uniwersytetu. Dla osiągnięcia syntezy światopoglądowej istnieje w niej tyle punktów wyjścia, ile nauk. Wobec braku wydziału teologicznego konieczne jest istnienie w mieście uniwersyteckim jakiejś szkoły teologicznej a przynajmniej dobrze ustawionego duszpasterstwa akademickiego. Chrześcijanin winien korzystać z wielu struktur świata dla osiągnięcia takiej syntezy uniwersalistycznej [6].

Równolegle do zarysowanego wyżej toku myślenia szły prace Seminariów IV Tygodnia Eklezjologicznego. Seminarium „Duszpasterstwo Akademickie" podjęło żmudny trud przekwalifikowania dotychczasowego sposobu patrzenia na ewangelizację życia akademickiego. Zwrócono w pierwszym rzędzie uwagę na to, że problem duszpasterstwa akademickiego mieści się bardziej w dziedzinie powołania niż instytucji. Szereg dobrych zagajeń ukierunkował dyskusję ambitnie. Wielu spodziewało się recept na duszpasterstwo akademickie, tymczasem dy-

[6] Artykuł ks. M. Rechowicza *Struktura a problem integracji na uniwersytecie katolickim* ukaże się w nrze 180 (6) „Znaku".

skusja wykazała, że takich nie można skonstruować, że każde środowisko tworzy własny model ewangelizacji. Istotne w całym problemie jest to, by nie ograniczać się w duszpasterstwie akademickim do form i grup zastanych. W samym powołaniu do chrześcijaństwa mieści się uprawnienie i zobowiązanie do występowania w Kościele i w imieniu Kościoła. Instytucja duszpasterstwa akademickiego spełnia rolę służebną w realizowaniu powołania akademików. Padały nawet propozycje, by zmienić nazwę np. na „Wspólnota akademicka", akcentując bardziej charakter wspólnotowy niż instytucję duszpasterstwa akademickiego. Przyszedł czas, by Kościół przestał interesować się sobą od strony instytucji a zajął się bardziej człowiekiem, któremu ma ona służyć. Szansą duszpasterstwa akademickiego jest wszechstronny rozwój osobowy chrześcijanina i odważne przejęcie przez świeckich odpowiedzialności duszpasterskiej w ramach aktualnych możliwości i kompetencji.

Istotnym nurtem formacji studenta-chrześcijanina winno stać się osobowe spotkanie z Pismem św. Punktem wyjścia dyskusji o „Studium Pisma św." było sprecyzowanie wartości osobowych i wspólnotowych zawartych w Biblii oraz próba diagnozy, jaki jest stosunek naszych wiernych do lektury Pisma św. Na podstawie ankiet, przeprowadzonych w niektórych ośrodkach oraz wypowiedzi uczestników, stwierdzono, że praktycznie w naszym katolicyzmie utrzymuje się bardzo słaby i luźny kontakt z tym źródłem chrześcijaństwa. Dotyczy to również najlepiej przygotowanych intelektualnie do takiej lektury akademików. Do rzadkości należą duszpasterstwa akademickie, które wprowadzają do osobistej i wspólnotowej lektury Pisma św. Wśród przyczyn tego stanu rzeczy wymieniano przede wszystkim brak tanich wydań o dużym nakładzie, brak popularnych komentarzy, brak zainteresowania tą formą ewangelizacji tak u księży, jak i wiernych świeckich. Podstawowym zadaniem jest rozbudzenie głodu prawdy Bożej, który rośnie w miarę sycenia treścią biblijną. Podjęcie tej trudnej lektury jest konieczne dla pełnego rozwoju chrześcijanina, ponieważ nie znając Pisma św., nie znamy Chrystusa. Drogą do ewangelizacji świata jest nie tylko sakrament, ale w równej mierze słowo Boże.

Wśród form spotkania z Pismem św. położono duży nacisk na studium o charakterze naukowym, gdyż w początkowej fazie formacji biblijnej konieczne są kompetentne wyjaśnienia i komentarze. Oprócz lektury indywidualnej duże zainteresowanie wzbudził tzw. krąg biblijny czyli grupowe przeżywanie treści biblijnych. Forma ta nadaje się do każdej sytuacji wspólnotowej, takiej jak życie rodzinne, wspólne mieszkanie, grupa wakacyjna, grupa formacyjna. Na pełną formację biblijną składają się trzy podstawowe formy spotkania z Pismem św.: lektura osobista, lektura wspólnotowa i przeżycie treści biblijnych w liturgii Kościoła.

Od dawna dyskutowany problem apostolstwa doczekał się ponownie

odrębnego seminarium „Świadectwo życia". Od lat toczy się swego rodzaju spór o profil apostolstwa świeckich pomiędzy zwolennikami stosowania pewnych form nacisku słownego a zwolennikami świadectwa życia jako podstawowej formy apostolstwa świeckich. Spór ten ujawnił się i tym razem przy formułowaniu pojęcia ewangelizacji. Jedni twierdzili, że to przede wszystkim głoszenie słowem Dobrej Nowiny, inni obstawali przy tym, że ewangelizacja przez świeckich dokonuje się w działaniu, opartym na miłości. Apostolstwo przez świadectwo życia polegałoby na realizowaniu Ewangelii w życiu, przy czym nie wyklucza się słowa Dobrej Nowiny, gdy ku temu zaistnieje okazja czy konieczność np. informacji, obrony, wyjaśnienia. Przede wszystkim jednak trzeba nieść treści ewangelijne we własnym życiu i w ethosie środowiska akademickiego. Próba diagnozy ethosu akademickiego w jednym ze środowisk uniwersyteckich wypadła w czarnych barwach, inni stawiali diagnozy bardziej umiarkowane na podstawie własnych obserwacji. W każdym razie dostrzega się olbrzymie zapotrzebowanie na odważne i konkretne świadczenie o Ewangelii w środowisku życia z równoczesną nieufnością do deklaracji słownych, które jednak są jakoś doceniane, gdy staną się komentarzem Dobrej Nowiny, stosowanej w życiu. Istotny bowiem moment ewangelizacji zawiera się w rozwoju osoby. Ten zaś prowadzi do przekształcenia społeczności akademickich w prawdziwe wspólnoty chrześcijańskie. Ponieważ samo pojęcie „wspólnota" zaczyna się dewaluować przez nadużywanie go do każdej sytuacji grupowej, uściślono, że wspólnota jest bytem realnym o treści określonej przez więzi osobowe. Ewangelizacja jest zatem rozszerzaniem wspólnoty nadprzyrodzonej w środowisku własnego życia.

Podsumowując dorobek ostatniego, IV Tygodnia Eklezjologicznego w kontekście poprzednich, należy stwierdzić, że posunął on dalej wysiłki w celu rozszyfrowania właściwego miejsca osoby i wspólnoty w życiu świata i Kościoła.

III. SZANSA MŁODYCH W KOŚCIELE

Spotkania lubelskie wykazują niezbicie, że teologia nie jest i nie może być wyłączną domeną tzw. zawodowych teologów. Ludzie świeccy, studenci, uprawiający samorzutnie teologię, doskonale sobie z nią radzą, o ile pokonają próg teologicznego myślenia, tzn. uchwycą charakter i metodę teologicznej refleksji. W kontekście wypowiedzi duchownych uczestników dyskusji eklezjologicznych wypowiedzi świeckich bardzo często cechowały się spontaniczną trafnością w odczytaniu myśli Soboru i dystansowały niejedne wypowiedzi duchownych. Oczywiście zauważa się przy tym olbrzymią potrzebę teologicznego podbudowania intuicyjnych spostrzeżeń i metodycznego studium teologii dla świeckich.

W sytuacji opóźnień rozwojowych naszego tradycyjnego katolicyzmu i związanego z tym przyhamowania odnowy soborowej, cała nadzieja na podjęcie tego, co nowe w Kościele po Soborze, spoczywa na młodych duchownych i świeckich. To właśnie oni po przemyślanym i zorganizowanym rozwoju postaw i przekonań zdolni będą do pełnego i wszechstronnego zaangażowania się w organiczną odnowę Kościoła, która będzie również ich własną odnową.

Palącą potrzebą chwili jest stworzenie wielu płaszczyzn dla tego dialogu między młodzieżą świecką i duchowną. Nadają się do tego zarówno duszpasterstwa akademickie jak i Seminaria Duchowne, które jako ośrodki teologiczne winny zastąpić brak fakultetów teologicznych na Uniwersytetach. Są już ośrodki, w których Seminaria Duchowne organizują podobne do Tygodni sympozja teologiczne, ale jeszcze zbyt szczupła jest ilość świeckich w dyskusji. Zupełnie nieuzasadnione wydają się obiekcje dopuszczenia do dyskusji studentek zajmujących się teologią, które w obecnej sytuacji ciągle dystansują w tej dziedzinie młodzież męską.

Tygodnie Eklezjologiczne wykazały, że młodzi nie tylko chcą się bawić, o co ich często starsi posądzają. Potrafią też mówić i realizować głęboką prawdę chrześcijaństwa, tylko zbyt często nie mają do tego sprzyjających okoliczności. Starsze pokolenie nie zawsze ich rozumie i chce zrozumieć, nie słucha tego, co młody mówi lub reprezentuje swoją zewnętrznie cyniczną nieraz postawą, jakże często pokrywającą wewnętrzne zmaganie i trud odkrywania prawdy. Swoboda i spontaniczność dyskusji lubelskich daje okazję do ujawnienia wielkiego bogactwa przemyśleń i całą odpowiedzialność za Kościół i świat współczesny. To prawda, młodzi przejęli od tradycji chrześcijaństwo piękne, sprawdzone w wielu próbach. Ale sami chcieliby je przekazać potomnym jeszcze piękniejsze, mądrzejsze i bardziej ludzkie. To ich prawo oraz obowiązek. Carte blanche, jaką im się daje słuchając ich głosu, zapisuje się wielobarwną mozaiką ludzkich spraw, o których starsze pokolenie nie ma nawet wyobrażenia, bo inne kształtowały je warunki. Szansa młodych mieści się w ich inności, w nowym podejściu do problemów świata i Kościoła i w bardzo wczesnym podjęciu odcinków odpowiedzialności za życie świata i Kościoła.

Tygodnie Eklezjologiczne są w samej inicjatywie i wyborze oraz układzie problematyki dziełem młodych, wielkodusznie popartym przez świadomych wagi problemu pracowników naukowych KUL i innych środowisk. Jako takie są zjawiskiem nowym w Kościele polskim i godne są zainteresowania i kontynuacji.

Ks. Bogdan Snela

TEOLOGIA POSTU

Nie tak dawno jeszcze, kiedy post był rzeczywiście praktykowany w Kościele, teologia niewiele miała do powiedzenia na temat religijnego znaczenia postu i główną uwagę poświęcała rozważaniom jurydycznym. Tak się złożyło, że pogłębienie teologii postu obserwujemy akurat obecnie, kiedy post wyraźnie zanika i staje się czymś prawie tylko symbolicznym. To odkrycie na nowo, właśnie w chwili obecnej, religijnej ważności postu trzeba prawdopodobnie traktować jako wyraz instynktu samozachowawczego Kościoła, broniącego się przed utratą jakiejkolwiek ze swych dotychczasowych wartości.

Mówić o teologii postu to znaczy mówić o roli, jaką spełnia i powinien spełniać post (i inne dobrowolne wyrzeczenia) w naszej drodze do zbawienia. Spróbujmy tutaj zasygnalizować kilka, jak się wydaje, najistotniejszych pogłębień, jakie zawdzięczamy współczesnym teologicznym badaniom na temat postu.

1. POST JAKO DOPEŁNIENIE MODLITWY

Biblijna koncepcja postu[1] nie zawiera prawie zupełnie tych momentów, które zwykliśmy wysuwać na czoło w naszym rozumieniu postu. W naszych pojęciach post jest chyba przede wszystkim ćwiczeniem ascetycznym, które wyrabia tężyznę moralną i w konsekwencji wzmacnia człowieka w jego walce z nałogami i słabością moralną; post jest dla nas ponadto zadośćuczynieniem za grzech, czasem zresztą pojętym dość antropomorfistycznie.

Tymczasem Biblia nie zna postu jako ascezy moralnej, nawet jeśli podejmowanej ze względu na Boga. Dla Biblii post jest przede wszystkim upokorzeniem się wobec Boga i całkowitym zdaniem się na Niego w obliczu zła, którego człowiek się boi i którego chciałby uniknąć. Post bywał podejmowany zarówno w niebezpieczeństwach osobistych (np. Dawid pości w śmiertelnej chorobie ukochanego syna — 2 Sm 12, 16), jak społecznych: Saul nakazuje post w czasie wojny z nieprzyjacielem (1 Sm 14, 24), postem błagano Boga o pomoc w czasie prześladowania narodowego (Est 4, 16) i w chwili zagrażającej klęski (Jdt 4, 9 nn). Dla Achaba (1 Kr 21, 27) i Niniwitów (Jon 3, 7) pobudką do postu stała się zapowiedź kary Bożej za występki. Poszczono nie tylko wówczas, kiedy niebezpieczeństwo dopiero zagrażało, ale również

[1] Por. *Redécouverte du jeûne*, Paris 1959, Cerf, s. 450 — praca zbiorowa pod kier. P. R. Régamey, mająca ambicję przedstawić zagadnienie postu całościowo. Biblijny problem postu omawia artykuł ks. S. Grzybka *Post w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 2, 1949, 94—103.

Zwięzłe artykuły na ten temat znajdują się w *Bibeltheologisches Wörterbuch* 1962² oraz w *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 1964.

kiedy zło stało się faktem dokonanym: również w takich chwilach pierwszym odruchem ludzi religijnych jest całkowite powierzenie się Bogu (por. post po klęsce Saula — 2 Sm 1, 12, po upadku Jerozolimy — Bar 1, 5).

Przez post człowiek biblijny wyrażał swoją marność i grzeszność; stwierdzał wobec Boga, że zło jest należną karą za niewierność, że w obliczu niebezpieczeństwa nie może i nie chce liczyć na własne siły, ale tylko na Jego pomoc. Toteż postowi nieodłącznie towarzyszyła modlitwa. Post i inne praktyki upokorzenia się wobec Boga (wór pokutny, posypania popiołem, postawy ciała itp.) były właściwie elementami modlitwy, w której człowiek chciał wyrazić swoją całkowitą zależność od Boga i ufność w Jego pomoc.

Odejście od biblijnego rozumienia postu jest więc ściśle związane z odejściem od biblijnego rozumienia modlitwy. Dla nas pomodlić się to znaczy skierować do Boga jakieś bardziej lub mniej gorące słowa. Nie odczuwamy zbytnio potrzeby poparcia słów naszej modlitwy całą swoją postawą, swoimi czynami, wreszcie samym sabą, jak to odczuwał człowiek biblijny. Wydaje się zresztą, że osłabienie ścisłego dawniej związku między słowami a całą postawą człowieka, tak charakterystyczne dla naszej kultury, ma o wiele poważniejsze konsekwencje na gruncie religijnym niż niezrozumienie dla praktyk pokutnych lub spłycenie pojęcia modlitwy.

Sam post Chrystusa Pana staje się zrozumiały dopiero w ramach biblijnego pojęcia postu. Przy motywacjach postu czysto moralnych, nie doceniających aspektu religijnego, Jego post sprowadziłby się do czysto zewnętrznego dania nam przykładu, skoro Zbawiciel jako człowiek najświętszy i bezgrzeszny nie potrzebował ani ascezy ani żadnych innych podpórek moralnych. O wiele głębiej przedstawia się Jego post, jeśli pojmiemy go religijnie: był wyrazem całkowitego poddania się Ojcu i całkowitej zależności od Ojca, całkowitego zdania się na Ojca w swojej misji zbawienia świata od grzechu i szatana (tutaj trzeba szukać uzasadnienia motywu walki z szatanem, jaki jest włączony w opis Jego postu). Ta postawa całkowitego wyniszczenia się wobec Ojca zaprowadziła Go aż na krzyż: Ten, który w niczym nie liczył na siebie i absolutnie całkowitą ufność położył w Bogu, otrzymał w rezultacie zwycięstwo nad cierpieniem, śmiercią, grzechem i szatanem. Post Chrystusa jest oczywiście także przykładem dla Jego młodszych braci, ale nie był on podjęty dla samego przykładu: Zbawiciel był jak najbardziej wewnętrznie zaangażowany w ten akt kultu wobec Ojca.

O ile człowiek starotestamentowy podejmował post głównie w obliczu zła doczesnego, o tyle posty chrześcijańskie są przede wszystkim prośbą o wyzwolenie od grzechu i szatana (por. modlitwy mszalne Wielkiego Postu). Wprawdzie historia Kościoła zna liczne wypadki, kiedy chrześcijanie właśnie przez post powierzali się Bożemu miłosierdziu w chwi-

lach nieszczęść doczesnych, w czasach najazdów czy zarazy, jednak zasadniczo posty chrześcijańskie mają znaczenie ogólne, jako wyraz tęsknoty za wyzwoleniem z niewoli grzechu.

Jeżeli post jest naprawdę świadectwem wobec Boga, że widzimy w Nim jedyną ucieczkę w niebezpieczeństwie, które zagraża lub które już dręczy, świadectwo musi być uwierzytelnione. Stąd tak ostre słowa proroków przeciw tym, którzy podejmują surowe posty, a nie boją się łamać Bożych przykazań (Iz 58, 3 nn; Jer 14, 12; Syr 34, 25 n). Takie posty nie mają sensu. Inną niekonsekwencję w praktykach postnych potępia Pan Jezus: kiedy post bardziej niż upokorzeniem się wobec Boga staje się szukaniem chwały wobec ludzi (Mt 6, 16 nn).

Post bowiem, tak jak sakramenty i inne środki zbawienia, nie jest tylko zewnętrznym znakiem. Jest znakiem, poprzez który człowiek otrzymuje rzeczywiste uczestnictwo w łasce zbawienia. Toteż jeśli znak z winy człowieka nie będzie prawdziwy, konsekwentnie zabraknie mu także nadprzyrodzonej płodności: taki znak nie jest w stanie włączać w rzeczywistość zbawienia.

Ta głoszona przez wielu nauczycieli Kościoła nauka jest znakomicie wyrażona w *Pasterzu* Hermasa: „Bo nie jest postem to, co wy za post uważacie. Ale ja cię nauczę, co to jest post miły i doskonały w oczach Bożych... Bóg nie chce postu marnego. Tak bowiem poszcząc nie spełniasz jeszcze dla Boga żadnego czynu sprawiedliwego. Oto zachowaj dla Boga post tego rodzaju: Nie czyń nic złego w swym życiu, ale służ Panu czystym sercem, przestrzegaj przykazań Jego i idź drogą Jego rozkazów, i nie wpuszczaj do serca swego żadnej złej pożądliwości... I jeśli tak postępować będziesz, zachowasz post wielki i miły Bogu (Sim V, 1^{3-4})... A więc tak postępuj: Wypełniwszy co napisane, tego dnia, w którym pościsz, nie bierz nic do ust prócz chleba i wody" (Sim V, 3^{7}).

2. ZNAK WSPÓŁUKRZYŻOWANIA Z CHRYSTUSEM

Ogromnie żywa była zawsze tendencja łączenia postu z męką i krzyżem Zbawiciela. Często przypominano, że oba dni postne w tygodniu chrześcijańskim — środa i piątek — są dniami męki Pańskiej: w piątek Zbawiciel umarł na krzyżu, środę zaś łączono często ze zdradą Judasza.

Aby wyrazić nasze uczestnictwo przez post ze Zbawicielem, zwłaszcza ze Zbawicielem cierpiącym, nie obawiano się posługiwać motywami także wyraźnie wtórnymi. Przykładem może tu być jedna z odpowiedzi św. Tomasza, dlaczego pości się aż do nony: „Ta godzina zgadza się z tajemnicą męki Chrystusa, która skończyła się o godzinie dziewiątej, kiedy to skłoniwszy głowę oddał ducha. Albowiem poszczący, dręcząc swoje ciało, upodabniają się do męki Chrystusa: A ci którzy przynależą do Chrystusa, ukrzyżowali ciało swoje wraz z jego namiętnościami

i pożądliwościami — Gal 5, 24" (*S.Th.* 2-2, 147, 7). Podobnie Wielki Post często jest traktowany jako pragnienie Kościoła, aby naśladować swoją Głowę w Jego czterdziestodniowym poście.

Wewnętrzna łączność postu z krzyżem Zbawiciela staje się zrozumiała dopiero w kontekście nauki Nowego Testamentu, zwłaszcza św. Pawła, o życiu chrześcijańskim jako uśmiercaniu na wzór Chrystusa ciała grzechu i zrzucaniu z siebie starego człowieka. Jest to warunkiem stania się człowiekiem nowym, Chrystusowym i Bożym. Mówiąc o ciele, św. Paweł na ogół nie ma na myśli ciała biologicznego, ale to wszystko co w człowieku jest jeszcze grzeszne i nie-Boże. To ciało, ciało grzechu, jest krzyżowane wraz z Chrystusem przez trud zachowania przykazań, przeżywanie po Bożemu cierpień, jakie człowieka spotykają w życiu, wreszcie przez dobrowolne wyrzeczenia. „To wiedzcie, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu" (Rz 6, 6; por. 2 Kor 4, 7—18; Gal 2, 19; 5, 24; 6, 14). Ten proces uśmiercania starego człowieka zaczął się przez przyjęcie chrztu, normalnie zaś powinien się skończyć w chwili śmierci: śmierć chrześcijanina powinna być zarazem momentem ostatecznej śmierci dla grzechu.

A więc asceza chrześcijańska[2] o wiele głębiej angażuje człowieka niż asceza tylko moralna: jest bowiem umartwieniem, czyli uśmiercaniem — w łączności z krzyżem Chrystusa — tego wszystkiego, co w człowieku jest grzeszne. Dobrowolne umartwienia są istotnym elementem *metanoi* chrześcijańskiej. Warto jednak zarazem dodać, że w swoim oryginale pojęcie umartwienia nie było ograniczone do samego tylko postu i innych wyrzeczeń dobrowolnych. Św. Paweł umartwianiem starego człowieka nazywa całe życie chrześcijańskie (Kol 3, 5; 2 Kor 4, 10; Rz 8, 13).

Wprawdzie post i inne wyrzeczenia dotykają bezpośrednio ciała materialnego, jednak w sposób rzeczywisty (a nie tylko symboliczny), choć tajemniczy, niszczą w człowieku to co grzeszne i zbuntowane przeciw Bogu, czyli tzw. ciało grzechu. Rzeczywistość „ciała grzechu" utożsamia się w znacznym stopniu (ale nie w sensie całkowitej identyfikacji) z naszym ciałem biologicznym. Gdy św. Paweł mówi o ukrzyżowaniu swojego ciała „wraz z jego namiętnościami i pożądliwościami", odnosi się to w pierwszym rzędzie do ciała grzechu, ale nie jest nieprawdziwe również w stosunku do naszego ciała materialnego. Także to ciało materialne nosi na sobie znamię grzechu: jest śmiertelne i podlega pożądliwości.

Nie trzeba chyba dodawać, że asceza pojęta po chrześcijańsku jest

---

2 Por. K. Rahner, *Passion und Aszese: Zur philosophisch-theologischen Grundlegung der christlichen Aszese"*, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1961, t. 3, 61—72.

naśladowaniem Chrystusa w całym Jego przejściu przez śmierć. Jest więc nie tylko umieraniem wraz z Chrystusem dla ciała grzechu, jest zarazem uświęcaniem ciała, przygotowywaniem go do zmartwychwstania. Bo i Chrystus po przejściu przez śmierć otrzymał ciało chwalebne, nie podlegające już skutkom grzechu.

3. CZY POST JEST ZADOŚĆUCZYNIENIEM ZA GRZECHY?

Idea postu jako zadośćuczynienia jest bardzo rozpowszechniona w tradycji chrześcijaństwa zachodniego. Nie tylko w poście pokutników wyłączonych od uczestnictwa w Eucharystii widziano wartość zadośćuczynienia za grzechy. W średniowieczu post był, jak to wynika z zachowanych penitencjałów, bodaj najczęstszą pokutą, jaką zadawano na spowiedzi. Znaczenie postu, obok modlitwy i jałmużny, jako zadośćuczynienia za grzechy podkreśla Sobór Trydencki (Denz 807), a także Florencki w swoim Dekrecie dla Ormian (Denz 699).

Z ideą zadośćuczynienia myśl chrześcijańska miała zresztą trudności szczególne. Na pewno sama myśl wyrównania należności wobec Boga jest jedynie obrazem i tego obrazu nie można pojmować dosłownie. Z drugiej strony zadośćuczynienie to na pewno coś więcej niż samo tylko odwrócenie się od grzechu i podjęcie nowego życia — wyraźne stanowisko na ten temat zajął Kościół w okresie Reformacji (Denz 747, 905, 923). Próbom odantropomorfizowania idei zadośćuczynienia grozi zawsze niebezpieczeństwo zubożenia jej treści. Pewną pomocą w szczęśliwym ominięciu tej Scylli i Charybdy jest nauka Kościoła Wschodniego, który stara się być wierny prawdzie katolickiej, mimo że prawie nie zna idei zadośćuczynienia.

Wydaje się — nie wchodząc w szczegółowe dyskusje — że można by się zgodzić, iż idea postu jako zadośćuczynienia za grzechy mieści się w tych dwóch aspektach teologii postu, które omówiliśmy powyżej. Zadośćuczynienie zawiera w sobie bowiem zarówno zaprzestanie grzechu jak upokorzenie się wobec Boga, gdyż tylko On może wyzwolić od zła. Przy czym za św. Tomaszem warto dodać, że post stwarza psychiczne poczucie spłacania długu, poczucie, że wyzbywamy się czegoś ze względu na Boga (*4 Sent.*, dist. 15, q. 1, a. 4, q-la 1). Zadośćuczynienie zawiera w sobie również próbę wykorzenienia samej przyczyny grzechu, czyli uśmiercenia starego człowieka.

4. WARTOŚCI SPOŁECZNE POSTU

Grzech nie tylko oddalił ludzi od Boga, ale również rozproszył nas między sobą. Toteż historię zbawienia można ująć jako gromadzenie przez Chrystusa rozproszonej ludzkości i łączenie jej z Bogiem (por. J 11, 52). Nie ma zbawienia jako doskonałej jedności człowieka z Bogiem, jeśli nie ma doskonałej jedności zbawionych między sobą. Prawo

miłości bliźniego jest nie tylko przykazaniem moralnym: jest wewnętrznie wtopione w ekonomię zbawienia. Tradycja chrześcijańska przypisuje postowi jasno określone miejsce w tym dziele gromadzenia rozproszonej ludzkości.

a. Biorąc od strony najbardziej zewnętrznej, post jest znakiem przynależności do Ludu Bożego. Jeśli Kościół ustanawia dni pokutne, to nie tylko w tym celu, aby poszczególnym chrześcijanom przypomnieć ich obowiązek czynienia pokuty: Kościół chce jako społeczność, jako Lud Boży, stanąć przed Bogiem w pokorze pokuty. W Starym Testamencie ludzie, którzy łamali post, byli wykluczani z Ludu Bożego (Kpł 23, 29; 1 Sm 14, 43n), również historia Kościoła zna rozmaite surowe kary za wyłamywanie się od solidarności w poście. Można by do postów nakazanych przez Kościół zastosować to, co *Didaskalia* mówią o uczestnictwie w niedzielnej Mszy świętej: chrześcijanin, który nie jest solidarny z całym Kościołem, „umniejsza Kościół i pozbawia ciała Chrystusowego jednego członka" (PG 1, 1021).

b. Inny społeczny walor postu przypomniały badania ks. Guillaume [3]: związek postu z miłością bliźniego. „A z ilości potraw, które zjeść miałeś, oblicz wysokość wydatku, jaki owego dnia byś poniósł, i tyle daj wdowie albo sierocie albo ubogiemu. I tak się uniżaj, aby z twego uniżenia korzystał biedny, i nasycił duszę swoją, i modlił się za ciebie do Pana. Jeśli więc tak pościć będziesz, jak ci poleciłem, będzie ofiara twoja miła w oczach Bożych i post ten będzie ci zapisany" (*Pasterz* Hermasa, Sim. V, 3[7n]).

Ten motyw — owocem winna być jałmużna — powtarza się bardzo często w starożytności chrześcijańskiej. Nie jest to motyw tylko praktyczny, bo dzielić z innymi można by się niezależnie od postu. Chodziło o to, żeby postowi nadać jak największe podobieństwo do ofiary Chrystusa. Zbawiciel umierając na krzyżu ofiarował swoje ciało na ofiarę miłą Ojcu, a jednocześnie przez tę ofiarę my zostaliśmy odkupieni. Podobnie post powinien być nie tylko jednym z wyrazów „oddania swojego ciała na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną" (Rz 12, 1), ale jednocześnie powinien przynieść pożytek braciom. Bo tylko w takim stopniu, w jakim są uczestnictwem w ofierze Chrystusa, nasze ofiary mogą ubłagać i przebłagać Boga.

c. Kościół jest zgromadzeniem braci, ale jest zarazem zgromadzeniem ubogich. Gdy ubodzy dzielą się z ubogimi wzmacnia się jedność tego zgromadzenia. A dla wszystkich, również dla bogatych, samo wyrzeczenie postne, dobrowolne podjęcie głodu, jest zewnętrznym znakiem,

---

3 Por. A. Guillaume, *Jeûne et charité dans l'Eglise latine, des origines au XII siècle*, Paris 1954, 192,
oraz jego artykuł w „Nouvelle Revue Théologique", 83, 1961, 510—521 *Abstinence du vendredi et charité fraternelle.*

że ktoś chce być ubogim z ubogimi (por. 1 Kor 9, 22). Jałmużna dana przez bogatego z okazji postu może być tylko wyrazem faryzeizmu, ale może być też okazją do gruntownego przestawienia się, do rozciągnięcia postawy miłości bliźniego na całe swoje postępowanie.

d. Jedność Bożego zgromadzenia umacnia się zwłaszcza wtedy, gdy jedni za drugich się modlą. Powiedzieliśmy wyżej, że post jest jakby przedłużeniem modlitwy: dopełnia modlitwę i wzmacnia jej autentyczność. Zwyczaj postów wstawienniczych potwierdza takie właśnie pojmowanie postu. Bardzo często chrześcijanie praktykowali post w intencji przystępujących do chrztu. Zwyczaj ten sięga samych początków chrześcijaństwa — informacja na ten temat znajduje się już w *Didache* (6, 4). W tejże *Didache* (1, 3) przykazanie ewangelijne o modlitwie za nieprzyjaciół jest rozszerzone glosą o poście za nieprzyjaciół. Post wstawienniczy, w najrozmaitszych intencjach, cieszył się zawsze dużą popularnością u chrześcijan. Modlitwa potwierdzona postem ma bowiem szczególne znamiona ofiary duchowej: człowiek bierze coś z samego siebie i daje temu kogo kocha.

5. POST ESCHATOLOGICZNY

„Nie mogą pościć goście weselni, jak długo mają u siebie pana młodego. Lecz przyjdzie czas, kiedy zabiorą im pana młodego, a wtedy będą pościć w ów dzień" (Mk 2, 19n). Epoka Kościoła to czas, w którym Oblubieniec został zabrany, czas oczekiwania na Jego Przyjście. Ale zarazem jest On z nami po wszystkie dni aż do skończenia świata (Mt 28, 20). Ta antynomia oczekiwania na Zbawiciela i posiadania Go już, należy do istoty Kościoła. Otóż post szczególnie nadaje się do duchowego uobecnienia prawdy, że jeszcze nie jesteśmy z Chrystusem, że dopiero na Niego czekamy. Głód postu przypomina bowiem, że jedynie nadzieją spodziewamy się ostatecznego dopełnienia. Post wytwarza świadomość czuwania: błogosławiony sługa, którego Pan, gdy powróci, zastanie czuwającym (Mt 24, 42. 46). Stąd rozpowszechniło się określenie postu technicznym słowem żołnierskim: (*statio:* warta, czuwanie). W tym sensie można mówić o eschatologicznym aspekcie postu chrześcijańskiego [4].

Taki właśnie sens ma post eucharystyczny. Eucharystia jest przeciwieństwem postu, jest najgłębszym wyrazem prawdy, że Chrystus jest zawsze z nami; jest rzeczywistością, a nie tylko zewnętrzną antycypacją Dnia Pańskiego, Dnia Odpoczynku, który nigdy nie będzie miał końca. Otóż post przed przyjęciem Eucharystii — nie negując jego innych, praktycznych i duchowych, uzasadnień (por. Konst. Piusa XII *Christus Dominus*) — jest oczekiwaniem na Paruzję sakramentalną,

---

[4] Por. A. Schmemann, *Jeûne et liturgie*, „Irenikon", 27, 1954, 292—301. P. Jounel *Le jeûne pascal*, „Maison-Dieu", 45, 1956, 87—92.

a zarazem znakiem oczekiwania na Paruzję ostatnią Zbawiciela. W ten sposób Eucharystia i post wyrażają dwa przeciwstawne, wzajemnie się uzupełniające, bieguny Kościoła: obecność Zbawiciela i Jego oddalenie.

Również wszystkie posty wigilijne są przede wszystkim postami eschatologicznymi. Odwykliśmy trochę od przeżywania święta jako mistycznego uobecnienia radości niebieskiej, taki sens zachowały w naszej świadomości może jedynie święta największe. Otóż post wigilijny, podobnie jak eucharystyczny, ma wyrażać oczekiwanie na tę szczególną, rodzącą radość obecność Zbawiciela, jaka czeka chrześcijanina w dniach świąt. Tylko w świetle tego przeciwstawienia postu i święta można zrozumieć niezwykle ostre zakazy postów w niedziele i przez cały okres paschalny. Chrześcijanin, który by się odważył pościć w czasie, kiedy cały Kościół się raduje, narażał się na zarzut bezbożności: nie można pościć, kiedy Oblubieniec jest z nami.

Nawet Wielki Post, który jest typowym postem pokuty, przeradza się bezpośrednio przed Zmartwychwstaniem w post oczekiwania. „W czasie Wielkiego Tygodnia pościmy z powodu męki Pańskiej i Paschy, a nie z powodu Czterdziestnicy" — pisze Anastazy Synaita (zm. w r. 700). To rozróżnienie obowiązuje po dziś dzień w niektórych Kościołach Wschodnich. Częściej jednak post paschalny ograniczano do Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty: naśladujemy w ten sposób Apostołów, którzy ze smutku po śmierci Pańskiej nie mogli nic jeść, i w ten sposób doczekali się Zmartwychwstania.

Jeszcze dwie interpretacje Chrystusowego słowa o poście po odejściu Oblubieńca łatwo mogły być zrozumiane eschatologicznie[5]. Komentarze kontynuujące tradycję św. Ambrożego i św. Hieronima, podkreślały, że Oblubieniec o tyle jest w nas nieobecny, o ile jeszcze tkwimy w grzechu. W tym sensie każdy post, nie tylko post eucharystyczny czy wigilijny, jest postem eschatologicznym, jest bowiem świadectwem zerwania z grzechem i nastawienia się na Boga. Natomiast komentarze rozwijające myśl św. Jana Chryzostoma i św. Augustyna rozróżniały post pokuty, który muszą podjąć ludzie uwikłani w grzechy i świadomi swojego oddalenia od Chrystusa, oraz post radości, kiedy człowiek tak gorąco przeżywa radości duchowe, że zapomina o potrzebach ciała. Apostołowie nie pościli postem pierwszym, bo byli blisko Chrystusa, nie pościli również postem drugim, bo nie zstąpił jeszcze na nich Duch Święty i nie rozumieli jeszcze, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują.

Św. Augustyn lubił mawiać (użył tego obrazu kilkakrotnie), że post ma dwa skrzydła: modlitwę i czyny miłości bliźniego. Dopiero w tym

---

[5] Por. F. G. Cremer, *Die Fastenansage Jesu. Mk 2,20 und Parallelen in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese*, Bonn 1965, 186.

towarzystwie post staje się wielkim środkiem w drodze do zbawienia, pozbawiony swych skrzydeł post znaczy niewiele. Wydaje się, że we współczesnym Kościele ta nauka św. Augustyna znalazła swoje smutne potwierdzenie. Zanik postu i innych dobrowolnych praktyk pokutnych, nawet u gorliwych chrześcijan, ma chyba głębszą przyczynę niż zmieniające się warunki społeczne. Zapomnieliśmy, że czyny pokutne są formą modlitwy oraz jej dopełnieniem, i nawet teoretycznie zapomnieliśmy o ich ścisłym związku z miłością bliźniego.

Jak mało post jest pojmowany religijnie, świadczy sposób, w jaki zostały przyjęte ostatnie zmiany dyscypliny postnej, sposób typowy dla mentalności legalistycznej. W dokumentach kościelnych zauważono prawie wyłącznie zmianę przepisów postnych, wszelkie zachęty do osobistej inicjatywy oraz do szukania nowych dróg pokuty chrześcijańskiej zostały praktycznie nie zauważone lub potraktowane jako pobożny frazes. Przypomnienia pasterskie o obowiązku pokuty (np. Konst. Pawła VI *Paenitemini)* są właściwie głosem wołającego na puszczy, którego nie słyszą często sami nauczyciele Ludu Bożego.

Trudno przewidzieć, w jakim stopniu rozwój myśli teologicznej może wpłynąć na większe zrozumienie dla praktyk pokutnych. Zasadniczo jest już chyba niemożliwy materialny powrót do dawnych zwyczajów. Na pewno słuszny jest nacisk na osobistą inicjatywę w podejmowaniu czynów pokutnych. Niemniej naiwnością jest sądzić, że możliwe jest powszechne praktykowanie także zewnętrznej pokuty bez społecznych instytucji pokutnych. Zwłaszcza Wielki Post oraz piątki winny pozostać rzeczywistymi, a nie tylko nominalnymi, dniami pokuty. Powstrzymanie się od mięsa w piątek oraz w Wielki Post było jedynie reliktem dawnych postów. Kościół powoli rezygnuje, i chyba słusznie, nawet z tego reliktu. Jest to szczególnie stosowna, ale zarazem zobowiązująca okazja do duszpasterskich przemyśleń, w jaki sposób te dni powinny nadal pozostać dniami pokuty chrześcijańskiej.

Jacek Salij OP

GRANICE ASTRONOMII

FRED HOYLE, *GRANICE ASTRONOMII,* WARSZAWA 1967, PWN „BIBLIOTEKA PROBLEMÓW", TŁUM. JÓZEF SMAK, STR. 466.

W roku 1955 ukazała się na Zachodzie książka popularno-naukowa: *Frontiers of Astronomy* napisana przez Freda Hoyle'a. Kim jest Fred Hoyle? Jest jednym z najwybitniejszych współczesnych astrofizyków-teoretyków, współtwórcą licznych pionierskich prac z zakresu budowy wewnętrznej i ewolucji gwiazd, współtwórcą teorii o powstaniu pierwiastków we wnętrzach gwiazd, o powstaniu układów planetarnych

i wielu innych współczesnych teorii astrofizycznych. Ten obecnie 51-letni Brytyjczyk, nie przywiązujący wagi do zewnętrznej elegancji, jest profesorem astronomii i filozofii eksperymentalnej w Cambridge, a jednocześnie profesorem wizytującym (tytuł na uniwersytetach amerykańskich) w jednym z największych ośrodków astrofizyki amerykańskiej, w Kalifornijskim Instytucie Technologicznym. F. Hoyle jest również wybitnym kosmologiem, znanym głównie jako twórca teorii Wszechświata stacjonarnego. Matematyk z wykształcenia, posiada Hoyle oczywistą łatwość logicznego wnioskowania, a przy tym odwagę rzucania najbardziej śmiałych, czasem wręcz fantastycznych pomysłów i hipotez.

Hoyle jest człowiekiem nieśmiałym. Uwielbia życie proste lecz kontemplacyjne. Lubi włóczęgi górskie, całonocne campingi, a zainteresowania często stają się dla niego pasją. Hoyle lubi pracować w domu, a nie w nobliwym zaciszu St. John's College. „Nie mogę pracować w gabinecie" — zwierzał się kiedyś — „to jedna z moich nerwic". Często podróżuje. Uważa, że naukowcy są z natury rzeczy internacjonalistami. Mamy wspólny język, poglądy i wiarę — mówi Hoyle — jesteśmy jak ci rzemieślnicy, którzy wędrując z kraju do kraju budowali wielkie katedry europejskie".

Ale Fred Hoyle jest nie tylko wybitnym naukowcem. Prof. Fowler z Kalifornijskiego Instytutu nazywa go Leonardem XX wieku i rzeczywiście Hoyle oprócz licznego dorobku naukowego ma na swym koncie cztery powieści popularno-naukowe, z których najbardziej znana *A for Andromeda* została zekranizowana przez telewizję brytyjską. Napisał również libretto do opery *Alchemia miłości* i sztukę *Astronauci*. Znajduje jeszcze przy tym czas na dyskusje radiowo-telewizyjne i to nie tylko na tematy ściśle astronomiczne.

Te zdolności pisarskie i popularyzatorskie, oraz głęboka, bardzo rozległa wiedza zostały wtopione w niezwykle harmonijną całość w jego książce *Granice astronomii*. Dobrze się stało, że tłumaczenie tej znakomitej książki powierzył PIW docentowi J. Smakowi, wybitnemu astronomowi a jednocześnie świetnemu popularyzatorowi o wielkiej wrażliwości na piękno słowa. Tłumaczenie jest rzeczywiście doskonałe. Książkę wydał PIW w Bibliotece Problemów.

Książkę Hoyle'a czyta się jednym tchem. Jest to książka o wielkiej przygodzie zwanej Wszechświatem. Czyta ją z pasją zarówno zawodowy astronom, jak i laik, który po raz pierwszy styka się z poruszanymi w niej problemami. Nie przeszkadza nawet fakt, że w niektórych miejscach książka jest zdezaktualizowana, napisana została przecież przed trzynastu laty, co dla tak eksplozywnie rozwijającej się dziedziny jak astrofizyka znaczy bardzo dawno. Słusznie pisze prof. W. Zonn w ostatnim uzupełniającym rozdziale, że to co jest w tej książce najistotniejsze — typowy dla Hoyle'a opis dróg myślowych, sposób wyciągania

wniosków — nigdy nie zostanie zdezaktualizowane. Przykładem eksplozji wiedzy w niektórych działach astrofizyki może być fakt, że nawet rozdział uzupełniający prof. Zonna wymagałby już dzisiaj dalszych i to wcale poważnych przeróbek. A przecież napisany został zaledwie przed dwoma laty.

Jaką treść ukrył Hoyle pod tak wieloznacznym tytułem *Granice astronomii?*

Aby dojść do granic Wszechświata musimy wyjść z Ziemi, z miejsca naszych obserwacji i dociekań naukowych. Ten swoisty geocentryzm znajduje uzasadnienie nie tylko w tym, że mieszkańcy Ziemi chcą po swojemu rozwiązać zbiór zagadek, jaki stanowi Wszechświat, lecz również w tym, że Ziemia stanowi najbardziej poznany obiekt niebieski — jedną z prawdopodobnie wielu miliardów planet, krążących w przestrzeniach Wszechświata. Naszej Ziemi poświęca Hoyle pierwsze dwa rozdziały w swojej książce. Zdawałoby się, że po kilkusetletnich badaniach geografów, geologów, geofizyków i meteorologów glob ziemski jest całkowicie poznany. A jednak wiele pytań pozostało otwartych. Najwięcej kłopotu mamy jak zwykle z pytaniami najprostszymi, jak: czy prędkość obrotu kuli ziemskiej była zawsze jednakowa? Dlaczego doba ziemska wynosi 24 godziny? Czy rozmieszczenie lądów i oceanów jest przypadkowe? A ciekawy problem lodowców w historii Ziemi, skąd się wzięły i dlaczego znikały? Pytania mniej lub bardziej ciekawe, ale dopiero sposób, w jaki Hoyle na nie odpowiada — dyskusyjny i analizujący, czyni z nich problemy pasjonujące. Autor przedstawia czytelnikowi często przeciwstawne teorie, pozostawiając mu swobodę samodzielnego myślenia i wyboru.

Ziemia jest jedną z dziewięciu dużych planet naszego układu planetarnego. Jej pochodzenie jest więc nierozerwalnie związane z pochodzeniem całego układu, co pośrednio wiąże się z zagadnieniem istnienia innych planet we Wszechświecie, z problemem życia we Wszechświecie w ogóle. Tym zagadnieniom poświęcone są rozdziały V i VI. Jednym z najbardziej interesujących problemów współczesnej astronomii jest geneza naszego układu planetarnego. Wiąże się to ściśle nie tylko z powstaniem życia na Ziemi, ale również z możliwością powstania innych układów planetarnych, a tym samym z prawdopodobieństwem istnienia pozaziemskich cywilizacji. Naiwnością byłoby bowiem sądzić, że nasz układ planetarny jest czymś nietypowym w Galaktyce. Przeciwnie, Hoyle szacuje ilość układów planetarnych tylko w naszej Galaktyce na około 100 miliardów.

Aby rozświetlić zagadkę powstania układu planetarnego, autor, podobnie jak w dobrym opowiadaniu kryminalnym, opiera się na dwóch przesłankach. Pierwsza, to zbyt powolny obrót Słońca, wynoszący tylko 2 km/sek w porównaniu z typowymi prędkościami rotacji gwiazd gorętszych rzędu 100 km/sek. Co wyhamowało obrót Słońca? Hoyle w opar-

ciu o starą hipotezę Kanta-Laplace'a i o nowszą teorię Alvéna buduje zwartą koncepcję powstania układu planetarnego. Planety powstały z materii, która w formie dysku oderwała się od rotującego obłoku — pra-słońca. Linie pola magnetycznego istniejące między pra-słońcem a coraz bardziej oddalającym się olbrzymim pierścieniem materii zakrzywiały się wskutek rotacji, hamując obrót Słońca. Cały moment pędu został przeniesiony z gwiazdy na pierścień materii, z którego powstały planety. I rzeczywiście, gdyby dodać momenty pędów planet do momentu pędu Słońca, to otrzymalibyśmy typową szybkość rotacji gwiazd rzędu 100 km/sek. Wszystkie gwiazdy o temperaturach powierzchniowych poniżej 6000°K mają szybkości rotacji zbliżone do Słońca, czyżby wszystkie zostały wyhamowane w podobny sposób? Wówczas liczba 100 miliardów planet w naszej Galaktyce jest w pełni uzasadniona.

Drugą przesłankę stanowi fakt, że bliskie planety — Merkury, Wenus, Ziemia, Mars mają średnio czterokrotnie większe gęstości niż dalekie duże planety jak Jowisz, Saturn czy Uran. Małe planety powstały więc z cięższych pierwiastków. Hoyle wykazuje, że taka stratyfikacja materii w przestrzeni okołosłonecznej była możliwa. Uważa on, że Ziemia i inne planety nie powstały w wyniku kontrakcji gorących gazów oderwanych od pra-słońca, lecz w wyniku nagromadzenia się wielkiej ilości zimnych brył i stopniowego „zgniecenia" tego materiału w jedną całość — planetę. Strukturę naszej Ziemi tłumaczy wówczas dobrze teoria Golda. Cięższe pierwiastki, stopione metale, spływały porami ku wnętrzu planety, a lekkie gazy, wśród nich para wodna wydostawały się porami ku powierzchni, tworząc atmosferę ziemską i oceany. Oto dlaczego istnieją wulkany i złoża rud w postaci żył; wystarczy zatkanie się pory. Autor w sposób bardzo przekonywający tłumaczy dlaczego na innych planetach nie powstały oceany wody, ale mogły powstać oceany ropy naftowej pochodzenia nieorganicznego. Taka ropa mogła być doskonałym lepiszczem dla brył materii, z których powstały planety.

Pewne tezy w teorii Hoyle'a są dyskusyjne i mogą być błędne. Niektóre wnioski są być może zbyt fantastyczne, ale nie ulega wątpliwości, że jego teoria jest zwarta i tłumaczy szereg faktów, zdawałoby się zupełnie nie związanych z sobą. Jest to typowy dla Hoyle'a śmiały sposób atakowania trudnych problemów, z odwagą fantasty. Tylko prawdziwie wielki człowiek, nie obawia się śmieszności, gdy teorie jego okażą się nieprawdziwe. Hoyle uważa, że należy rzucać śmiałe teorie, które jednak muszą być sprawdzalne. Jest to normalna droga postępu naukowego.

Hoyle w sposób naprawdę fascynujący wykazuje, że nie jest dziełem przypadku zaistnienie takich a nie innych warunków fizycznych na Ziemi, że nie jest dziełem przypadku powstanie i rozwój życia na

naszym globie. Przeciwnie; niepowstanie życia byłoby z punktu jego tecrii co najmniej dziwne.

Skąd się wzięło życie? Jest to raczej zagadnienie biochemiczne, jednak pewne aspekty tego problemu są natury astronomicznej. Pewne proste substancje, jak woda, metan czy amoniak mogą pod wpływem ultrafioletowego promieniowania Słońca łączyć się w bardziej skomplikowane struktury molekularne. Tak złożone twory mogą następnie rozpadać się pod wpływem nagromadzonej energii słonecznej, lub w pewnych określonych warunkach tworzyć jeszcze bardziej skomplikowane struktury molekularne, które leżą u podstaw materii ożywionej. Pojęcie życia jest trudne do zdefiniowania, gdy przechodzimy ze świata makroskopowego w świat mikroskopowy. Zalążki życia mogły tworzyć się już w przestrzeni międzyplanetarnej, gdzie działanie ultrafiołkowe Słońca jest znacznie bardziej aktywne, niż pod ochronnym płaszczem atmosfery ziemskiej. Życie, jakie bada biolog, to już bardziej zaawansowane stadia ewolucji materii. Takie życie mogło rozwijać się tylko w pewnych określonych warunkach środowiskowych.

Jeżeli takie są podstawy genezy życia — materia nieorganiczna plus ultrafiołkowe promieniowanie gwiazd, to istnienie życia musi być czymś powszechnym we Wszechświecie.

„Za tragiczną musimy więc uważać okoliczność — pisze Hoyle — że odległości między gwiazdami są tak ogromne, i że nawiązanie łączności między sąsiednimi cywilizacjami jest prawie niemożliwe". Może nie żałując papieru warto dopisać jeszcze ciąg dalszy tego cytatu, gdyż mówi on o niestety bliższych nam sprawach aniżeli geneza układów planetarnych: „A szkoda. Łatwo sobie bowiem wyobrazić sytuację, w której zwolennicy tej czy innej ideologii 'przekonawszy' o jej słuszności swych ziemskich przeciwników — przy pomocy odpowiednio silnych argumentów (jak bomby atomowe i wodorowe) — zwróciliby się następnie ku innym cywilizacjom Drogi Mlecznej. Zupełnie w innej skali ukazałaby się sprawa wydatków na zbrojenia. Zamiast skromnej liczby 2 i pół miliarda podatników na Ziemi, w grę wchodziłyby około 250 000 000 000 000 000 000 obywateli Drogi Mlecznej. Wtedy można by już pomyśleć o zbudowaniu imponującego systemu 'obrony' naszego układu gwiazdowego".

Gdyby zapytać o największe osiągnięcie współczesnej astrofizyki to byłaby nim niewątpliwie teoria ewolucji gwiazd. Na to wielkie osiągnięcie składa się tysiące prac obserwacyjnych i teoretycznych. Teoria ewolucji gwiazd ma ścisłe powiązanie z drugim wielkim sukcesem astrofizyki, z teorią o pochodzeniu pierwiastków we wszechświecie. Współtwórcą obydwóch teorii jest profesor filozofii eksperymentalnej — astrofizyk Fred Hoyle. Obydwie teorie są bardzo przystępnie wytłumaczone przez Hoyle'a pisarza i świetnego popularyzatora.

Aby chociaż trochę przybliżyć sprawę ewolucji gwiazd, tak odległą

od życia codziennego, Hoyle wybrał nasze Słońce jako typowy przykład. A to musi być ciekawe chociażby z czysto praktycznego punktu widzenia. No bo czy nie jest dla nas interesujący fakt, że pewnego dnia Słońce może wybuchnąć, i zamienić naszą Ziemię w obłoczek gazu, albo że zacznie pęcznieć do takich rozmiarów, iż zajmie przestrzeń aż za orbitę Ziemi. Należałoby o tyle uspokoić czytelników, aczkolwiek jest to wątpliwe pocieszenie, że nie będzie to nagłe zjawisko. To nie są teoryjki dotyczące jakichś tam odległych gwiazd, lecz przyszłości, dodajmy dalekiej, naszego układu planetarnego. Kiedy zacznie się ta, jak mówi autor, „wielka gra"? Oczywiście, że nie za naszego życia. A kiedy? Hoyle dosyć dokładnie, jak na warunki astronomiczne określa czas wzrostu jasności Słońca. Ludzie na szczęście są optymistami i nie lubią myśleć o katastrofach. Jest więc zresztą naturalne, że zadadzą pytanie — czy to aby jest prawdą? Niestety, prawdziwość teorii ewolucji gwiazd została wielokrotnie sprawdzona obserwacyjnie. Hoyle w sposób niezwykle interesujący pisze o tym problemie. Tak może pisać tylko teoretyk, który sam obliczał modele gwiazd i ma ogromny dar popularyzowania swoich obliczeń.

Aby obliczyć zmiany ewolucyjne Słońca, musimy znać warunki fizyko-chemiczne panujące we wnętrzu gwiazdy. Możemy wyliczyć panujące tam ciśnienia, temperatury i gęstości z samego faktu, że gwiazda znajduje się zarówno w równowadze ciśnień, jak i energetycznej. Grawitacyjnemu ciążeniu masy gwiazdy skierowanemu ku jej środkowi, przeciwdziała ciśnienie gazu skierowane w przeciwnym kierunku. A ilość energii wyprodukowana we wnętrzach gwiazd musi być akurat równa energii wypromieniowanej przez gwiazdy w przestrzeń. Gdyby tak nie było, a w niektórych fazach ewolucyjnych tak nie jest, gwiazda zapadałaby się bądź ekspandowała. Ciśnienia we wnętrzach gwiazd wynoszą biliony atmosfer, a temperatury dziesiątki milionów stopni. Centymetr sześcienny materii pobranej z wnętrz gwiazd ważyłby często więcej niż cm sześcienny ołowiu, a mimo to gwiazdy są kulami gazowymi, dla których jeszcze słuszne jest prawo gazów doskonałych. Dopiero gdy gęstości materii wzrastają na tyle, że cm kubiczny waży kilkanaście kilogramów a temperatury wynoszą tylko dziesiątki milionów stopni, dopiero wówczas trzeba stosować prawo gazów zdegenerowanych.

Hoyle opisuje szczegółowo zarówno termojądrowe źródła energii gwiazd jak i sposób przenoszenia tej energii ku powierzchni. Od transportu energii zależy bowiem między innymi przyszła droga ewolucyjna gwiazdy.

Co powoduje ewolucję gwiazd? Procesem nieodwracalnym a więc jednokierunkowym jest wysyłanie przez gwiazdę energii w przestrzeń. Wyczerpywanie źródeł energii będzie determinowało zmiany w strukturze gwiazdy. Wiemy, że źródłem energii w Słońcu jest „spalanie"

wodoru w hel wskutek reakcji termojądrowych, możliwych tylko w obszarach centralnych gwiazdy. Powstaje pytanie, na jak długo starczy jeszcze Słońcu paliwa wodorowego, i co się stanie po jego wyczerpaniu? Szczegółowe rachunki pokazują, że we wnętrzu Słońca pojawi się izotermiczne jądro helowe o tak wysokiej temperaturze, że na jego skraju zacznie palić się wodór. W tym czasie jasność Słońca wzrośnie na tyle, że życie na Ziemi stanie się niemożliwe. Jednocześnie rosnąć będzie promień Słońca. Dalsza ewolucja przyjmie przebieg jeszcze bardziej katastrofalny. Zacznie bowiem wzrastać temperatura jądra helowego, co w końcu doprowadzi do gwałtownego „zapalenia się helu" w ciągu zaledwie kilku minut. Gwałtownie wzrosną rozmiary Słońca, które z żółtego karła, jak astronomowie nazywają naszą gwiazdę, stanie się czerwonym olbrzymem, o rozmiarach sięgających aż po orbitę Marsa.

Pomimo, że Hoyle ma szczególny dar przekonywania, uzasadniony będzie sceptycyzm czytelników. Skąd wiadomo, że losy Słońca i naszego globu potoczą się tak a nie inaczej? W pierwszych rozdziałach książki, dotyczących genezy naszego układu planetarnego było tyle hipotez, przypuszczeń. A przecież łatwiej chyba odszyfrować historię bliskiego, doskonale obserwowalnego układu planetarnego, aniżeli wnętrza dalekich gwiazd, których zupełnie nie można obserwować. Skąd wiadomo więc, jakim drogami przebiegać będzie ewolucja gwiazd?

Nie ulega wątpliwości, że teoria ewolucji gwiazd, głównie jej bardziej zaawansowane fazy nie są jeszcze zupełnie dobrze znane. Niemniej jednak dzięki pracom wykonanym w ostatnim dziesięcioleciu znamy bez porównania lepiej teorię ewolucji gwiazd od kosmogonii naszego układu planetarnego. Dlaczego? W tym znaku zapytania kryje się cała specyfika pracy astronoma. Fizyk badając zjawisko w laboratorium może zmieniać warunki doświadczenia, może eksperymentować. Otrzymuje w ten sposób pewne zależności przebiegu zjawiska od zmieniających się warunków fizycznych.

Astronom jest w znacznie gorszej sytuacji. Jest zdany li tylko na obserwacje obiektów takimi jakie one są. Na szczęście ma do dyspozycji miliony gwiazd o różnych masach, rozmiarach, temperaturach i jasnościach. Gwiazdy te znajdują się w różnych stadiach ewolucji i chodzi tylko o to, aby znaleźć taką teorię, która wytłumaczyłaby wszystkie fakty obserwacyjne.

Otóż teoria ewolucji gwiazd, a przynajmniej obszerne jej fragmenty zostały wielokrotnie potwierdzone przez obserwacje. Tempo ewolucji, tempo zmian w strukturze gwiazd określone jest ich masami i składem chemicznym. Znane są gwiazdy, które „urodziły się" w tym samym czasie co słońce, a są tylko nieznacznie bardziej masywne i dla tych gwiazd obserwujemy zmiany strukturalne zgodnie z wyżej powiedzianym — a więc najpierw powolny wzrost jasności, a potem

(obserwowany dla bardziej masywnych gwiazd) szybki wzrost jasności i promienia gwiazdy.

Inaczej jest z układem planetarnym. Jest wprawdzie blisko, ale obserwacyjnie jak na razie jest tylko jeden. Dotychczas nie ma możliwości obserwowania innych układów planetarnych, nie możemy więc bezpośrednio, obserwacyjnie sprawdzić wcześniejszych lub późniejszych stadiów ewolucji układu planetarnego. Stąd teoria o jego powstaniu obarczona jest wielką ilością hipotez mniej lub bardziej prawdopodobnych. Sondy kosmiczne lub obserwacje układów planetarnych, jakie w dalekiej przyszłości będą prawdopodobnie możliwe w obserwatorium księżycowym, wypełnią tę lukę naszej wiedzy.

Ale wróćmy do ewolucji gwiazd. Znajomość zmian ewolucyjnych Słońca stanowi zaledwie fragment w ogólnej teorii ewolucji gwiazd. Zmiany strukturalne gwiazdy o np. 10 mas Słońca (taką gwiazdą jest Pleione — najjaśniejsza gwiazda w Plejadach) przebiegają zupełnie inaczej, są bardziej katastrofalne. Gwiazdy masywne muszą w czasie zmian ewolucyjnych intensywnie tracić masę. Hoyle opisuje wybuchy supernowych jako najbardziej katastrofalny sposób utraty masy. Dzisiaj wiemy, że możliwy jest również ciągły, bardziej spokojny sposób utraty masy w końcowych fazach ewolucyjnych gwiazd masywnych. Gwiazdy „umierające" tzn. te, które wyczerpały swoje paliwo termojądrowe, nie mogą przekroczyć 1,4 masy Słońca — tzw. granicy Chandrasekhara.

Hoyle jest również współtwórcą teorii, według której wszystkie pierwiastki powstały z gazu protonowego. Alchemiczna zmiana pierwiastków odbywa się zgodnie z tą teorią w piecach o temperaturze wielu milionów stopni i pod ciśnieniami wielu bilionów atmosfer. Takimi piecami są wnętrza gwiazd. Wprawdzie teoria nukleosyntezy pierwiastków we wnętrzach gwiazd nie może poradzić sobie z helem, drugim po wodorze najobfitszym pierwiastkiem we Wszechświecie, ale tłumaczy dobrze uniwersalny rozkład pozostałych pierwiastków.

Powstaje pytanie, jak pierwiastki, z których powstała Ziemia, planety, Słońce, wydostały się z wnętrza pragwiazd. Otóż wybuchy supernowych lub jeszcze bardziej masywnych tworów jak jąder galaktyk tłumaczyłyby stopniowe wzbogacanie materii międzygwiazdowej w ciężkie pierwiastki. Obserwacje rzeczywiście pokazują, że gwiazdy następnych pokoleń mają znacznie mniej metali od starych gwiazd pierwszego pokolenia.

Problem ewolucji gwiazd, jakkolwiek bardzo wyeksponowany w książce Hoyle'a, nie wyczerpuje oczywiście jej całości. Książka *Granice astronomii* jest mozaiką zagadnień współczesnej astrofizyki. Autor pisze więc i o gwiazdach pulsujących, zaćmieniowych, wielokrotnych, o gromadach gwiazd, jak również o pomiarach odległości do różnych systemów gwiezdnych.

Końcowe rozdziały książki poświęcone są wielkim skupiskom gwiazd, a więc galaktykom, dalej gromadom galaktyk i wreszcie zagadnieniom kosmologicznym, a więc wszechświatowi jako całości. To prawda, że rodioastronomia zmieniła wiele w obrazie przedstawionym przez Hoyle'a, zaś astronomia stellarstatyczna (statystyka rozmieszczenia i ruchów galaktyk i gromad galaktyk) rozwinęła się głównie w ostatnich 15 latach, jednakże wiele z problemów przedstawionych przez Autora przed 13 laty do dziś zachowuje swą aktualność. Powstawanie gwiazd w galaktykach, powstawanie gromad galaktyk i testy obserwacyjne dla teorii kosmologicznych — oto zagadnienia, jakie stoją przed dzisiejszą astronomią. Niejasny jest również udział pola magnetycznego w tworzeniu się gwiazd i galaktyk. Hoyle w swojej książce podaje pierwsze przybliżenie rozwiązania tych trudnych, przyszłościowych problemów. Gwiazdy powstają wskutek kondensacji bardzo masywnych obłoków (o masach ponad 1000 mas Słońca) materii międzygwiazdowej. Rodzi się od razu kilkanaście, kilkadziesiąt lub kilkaset gwiazd tworzących tzw. asocjację lub gromadę gwiazd. Hoyle szczegółowo opisuje procesy fizyczne, jakie zachodzą przy „narodzinach" gwiazd. Jednak, jak już powiedziano, są to jeszcze zawsze mniej lub bardziej prawdopodobne hipotezy. Stwierdzono wprawdzie obserwacyjnie, że gwiazdy przebywające w chmurach materii międzygwiazdowej w mgławicy Oriona, tzw. gwiazdy zmienne T Tauri, są gwiazdami-noworodkami, znajdującymi się jeszcze w początkowej fazie kontrakcji grawitacyjnej.

Gwiazdy nie są równomiernie porozrzucane w przestrzeniach Wszechświata, lecz tworzą skupiska zwane galaktykami. W książce czytelnik znajdzie mnóstwo bardzo ciekawych zdjęć różnych typów galaktyk: od eliptycznych począwszy, poprzez nieregularne aż do spiralnych. Okazuje się, że galaktyki również nie lubią samotności — występują gromadnie. Nasza Galaktyka należy do spiralnych i ma kilka bliźniaczych towarzyszek, jak np. galaktyka w Andromedzie, oraz kilka nieregularnych, jak np. obłoki Magellana. Ten tzw. Układ Lokalny zawiera 19 galaktyk rozrzuconych w obszarze o średnicy około miliona parseków (1 parsek — 3,4 lata światła).

Czy istnieją gromady gromad galaktyk? Jak zbudowany jest Wszechświat? Jak daleko możemy naszymi instrumentami sięgać w przestrzeń Wszechświata? Czy przestrzeń jest skończona, czy nieskończona? Czy Wszechświat jest tworem niezmiennym, czy też jako całość podlega ewolucji? Są to pytania z pogranicza astronomii i kosmologii. Nurtują one każdego człowieka. Niestety współczesna nauka nie potrafi dać na nie jednoznacznej odpowiedzi. Fred Hoyle podejmuje próbę rozwiązania niektórych z tych zagadnień, tworząc śmiałą koncepcję Wszechświata stacjonarnego. „Stałość gęstości materii Wszechświata — pisze Hoyle — stanowi podstawę koncepcji Wszechświata stanu stacjonarnego. Według tej koncepcji warunki dla powstania gromad galaktyk

były takie same w przeszłości, jak i obecnie; takie same będą również i w przyszłości. Stąd wynika, że gromady galaktyk powstają w sposób ciągły również i teraz; będą powstawać także w przyszłości. Tu leży zasadnicza różnica pomiędzy tą teorią i innymi teoriami, według których gromady galaktyk powstały przed około 6 miliardami lat. Teoria Wszechświata stanu stacjonarnego sugeruje więc, że w miarę jak odległości pomiędzy istniejącymi gromadami galaktyk powiększają się, powstają nowe gromady. Gęstość materii pozostaje niezmieniona. Dochodzimy więc w ten sposób do Wszechświata, w którym poszczególne gromady galaktyk i poszczególne galaktyki ulegają zmianom, ale całość — Wszechświat — nie zmienia się. Traci sens dyskutowanie sprawy początku i końca Wszechświata". Teoria Hoyle'a zakłada słuszność tzw. doskonałej zasady kosmologicznej, według której Wszechświat jako całość nie ulega zmianie ani w czasie, ani w przestrzeni. Wobec obserwacyjnego faktu rozszerzania się Wszechświata doskonała zasada kosmologiczna prowadzi do koncepcji nieustannego powstawania materii z niczego. To zaś jest sprzeczne z podstawową zasadą fizyki — zasadą zachowania energii. Dlatego też teoria Hoyle'a od samego początku budziła liczne zastrzeżenia. Warto zapoznać się z niezwykle ciekawą argumentacją Hoyle'a wobec swoich oponentów. Trzeba jednak przyznać, że teoria Wszechświata stanu stacjonarnego przyczyniła się do powstania i rozwiązania wielu problemów astronomicznych. Ostatnie lata przyniosły wiele odkryć ważnych dla poznania Kosmosu (kwazary, izotopowe promieniowanie tła). Granice astronomii dzisiejszej znacznie wyszły poza *Granice astronomii* Freda Hoyle'a — ale wciąż jesteśmy równie daleko od ostatecznego zgłębienia tajemnicy Wszechświata.

Maciej Grobla

PRZECIW ZAGŁADZIE

C. S. LEWIS *OUT OF THE SILENT PLANET*, LONDON 1956, *VOYAGE TO VENUS*, LONDON 1956, *THAT HIDEOUS STRENGTH*, LONDON 1956.

Początek opowieści jest dość banalny i trąci staromodną fantastyką naukową w stylu Wellsa. Dr Ransom, filolog, pracownik naukowy uniwersytetu w Cambridge, spędza urlop na samotnej włóczędze po odludnych okolicach południowej Anglii. Zwabiony na teren starej, opuszczonej farmy zostaje następnie porwany przez ukrywających się tam dwu uczonych-wynalazców: Edwarda Westona i Ryszarda Devine. Odzyskuje przytomność w głębi pojazdu kosmicznego, którym wynalazcy wiozą go ku nieznanej Ransomowi planecie. Bohater ma być przekazany istotom zamieszkującym ów tajemniczy świat, ku któremu zmierza

pojazd, i najprawdopodobniej posłużyć im jako krwawa ofiara tubylczego kultu. Tak przynajmniej twierdzą Weston i Devine. Pierwszy z nich jest przykładem fanatycznego naukowca-kolonizatora, który wierzy, że przyszłość ludzkości leży w bezwzględnym opanowaniu planet systemu słonecznego, wytępieniu istniejącego na nich życia i skolonizowaniu tej pustej przestrzeni. Idei swojej poświęca się bez reszty i bez najmniejszych skrupułów moralnych. Drugi, Devine, to cyniczny karierowicz, spodziewający się, że od krajowców tajemniczej planety wyłudzi cenne kruszce. Obu Ransom posłużyć ma jako narzędzie do zjednania przychylności tubylców. Bowiem, jak się okazuje, Weston i Devine byli już raz na owej planecie, którą określają mianem „Malakandra". Ransom jednak po wylądowaniu ucieka swoim prześladowcom i następnie tuła się przez parę dni wśród osobliwej dżungli, kipiących kolorowym płynem gejzerów i potoków. Spotyka na koniec dziwne, obdarzone ludzkim rozumem istoty, przypominające z wyglądu foki. Jako filolog stopniowo opanowuje ich język i żyje wśród nich.

Aż dotąd fabuła książki *Out of the Silent Planet* niczym szczególniejszym się nie różni od setek opowieści fantastyczno-naukowych, do jakich zdołaliśmy się już przyzwyczaić. Napisano ją zresztą przed trzydziestu lat. Autor, C. S. Lewis, zmarły niedawno pisarz angielski, znany ze swych *Listów starego diabła do młodego (The Screwtape Letters)* i szeregu innych esejów religijno-moralnych, zaznacza zaraz na wstępie, że nie wstydzi się zaczerpnięcia szeregu pomysłów z powieści Wellsa, których był zawsze gorącym zwolennikiem. Ale nie na fantastycznej scenerii i międzyplanetarnych awanturach zasadza się cały problem opowieści. Utrzymane w konwencji *science-fiction* tło jest tylko pretekstem do przedstawienia czytelnikowi podstawowych prawd o stosunku człowieka, świata i wszechświata do Stwórcy. Jeżeli przymkniemy oczy na naiwności opisów technicznych i nieprawdopodobieństwo sytuacji przyrodniczych fabuły, wynikające z faktu, że w roku 1938, nikt nie wysyłał sond kosmicznych i sputników, jeżeli podążymy śladami doktora Ransoma, możliwe że uda nam się wziąć udział w przygodzie o wiele większej niż wędrówka po powierzchni Marsa...

Oto bowiem planetę Malakandra (czyli Mars) zamieszkują trzy odrębne i w absolutnej zgodzie ze sobą żyjące rasy stworzeń, których tryb życia, uzdolnienia i upodobania różnią się między sobą a zarazem przedziwnie uzupełniają. Ale nie na tym koniec. Te trzy gatunki stworzeń rządzone są przez tajemniczego, niewidzialnego lecz wyczuwalnego przez wszystkich władcę „Oyarsa", który włada nimi dobrotliwie i rozumnie od niepamiętnych czasów, otoczony gromadą równie niewidzialnych i potężnych istot „eldila". To on właśnie za pośrednictwem marsjańskich stworzeń poprosił Westona i Devine o przysłanie mu przedstawiciela rodu ludzkiego, lecz po to po prostu, by z nim porozmawiać! Zaprowadzony przed oblicze niewidzialnego władcy, zdumiony

Ransom konstatuje, że ma do czynienia ze światem stworzonym przez Boga wcześniej niż Ziemia, rządzonym w imię Boże przez rodzaj archanioła, „Oyarsę", w pełnej harmonii, z uwzględnieniem interesów każdego stworzenia! Kontakt świata materialnego z nadprzyrodzonym jest tu nadspodziewanie częsty i oczywisty. Wzajemna życzliwość i poszanowanie są rzeczami tak oczywistymi, że Ransom łapie się na spostrzeżeniu, iż jako człowiek ze swoim bagażem ludzkiego sposobu myślenia i postępowania może być w tym świecie potraktowany jak szaleniec. Ale myli się. Oyarsa mu wyjaśnia, że jego postępowanie, jako przybysza z Thulkandra, czyli MILCZĄCEJ PLANETY, jest w zasadzie zrozumiałe... Ziemia, stworzona przez Boga, zaludniona przez nowych mieszkańców, dostała się we władanie „Czarnego Anioła", tamtejszego Oyarsy, który wraz ze swoimi eldilami zbuntował się i chciał opanować Kosmos. Zamknięty w obrębie orbity zataczanej przez Księżyc wokół Ziemi zdołał przecież skazić grzechem i destrukcją harmonii życie na naszej planecie. Zniszczył boski ład i zdołał wpoić ludziom przekonanie, że bezład pojęć i czynów to jedyny sposób postępowania godny człowieka. Dzieło Odkupienia wprawdzie otwarło ludziom drogę powrotu, lecz trucizna destrukcyjna grzechu pierworodnego trwa i decyduje o tym, iż Ziemia jest w Kosmosie posępnym, milczącym, izolowanym od reszty światem. Trzeba przyznać, że Lewis w zupełnie przekonywujący sposób maluje harmonijne stosunki międzyrasowe swojej społeczności marsjańskiej, której spokojne uporządkowanie bynajmniej nie trąci utopijną nudą. Wraz z Ransomem zaczynamy mimowolnie spoglądać na całokształt ludzkich obyczajów i przyzwyczajeń z zupełnie innej perspektywy, jak na coś, w czym zakłócono racjonalny ład, w co celowo wprowadzono anarchiczny niepokój pędzący człowieka ku przepaści. O to zresztą właśnie autorowi chodzi, bo — jak powiedziałem — awanturnicza fabuła jest wyraźnym pretekstem.

Tymczasem przed obliczem Oyarsy marsjańskiego stają Weston i Devine, którzy zdążyli już zamordować jedną z istot tubylczych, a teraz otoczeni tłumem krajowców, nie przyjmują do wiadomości istnienia niewidzialnego władcy, wietrząc w tym uporczywie jakąś szamańską sztuczkę. Weston traktuje Marsjan jak kompletnych prymitywów z głębi dżungli nowogwinejskiej, usiłuje przekupić ich świecidełkami, a przerażony Devine błaga Ramsona o pośrednictwo u tubylczego „czarownika" — jak nazywa Oyarsę. Nosiciele — we własnym mniemaniu — najwyższej cywilizacji są więc w istocie zdezorientowanymi dzikusami, nie umiejącymi zrozumieć otaczającej ich wysokiej, choć zupełnie odmiennej, kultury. Oyarsa pozwala im opuścić Malakandrę w pojeździe kosmicznym. Ransom postanawia także wracać na Ziemię.

Na Ziemi jednak będzie już zupełnie innym człowiekiem. Niby tak jak dawniej zajmuje się pracą naukową, żyje wśród normalnych ludzi. Ale równocześnie ma przedziwny i namacalny kontakt z wysłannikami

marsjańskiego Oyarsy, eldilami, którzy, choć niewidzialni, towarzyszą mu stale. W kolejnej, wydanej po raz pierwszy w roku 1943 powieści *Voyage to Venus — Perelandra* C.S. Lewis przedstawia Ransoma jako swojego przyjaciela, na którego wyraźną prośbę dokonuje specjalnego eksperymentu. Zamyka mianowicie doktora w dziwnej skrzyni przypominającej trumnę, która po chwili znika, by pojawić się znowu na tym samym miejscu za kilka miesięcy. Wychodzi z niej Ransom, zdrów i cały, jedynie z raną na nodze. Zaczyna opowiadać autorowi swe kolejne przygody, tym razem na planecie Wenus, zwanej w języku istot kosmicznych Perelandrą.

O ile przymusową podróż na Marsa można było nazwać dziełem przypadku, o tyle wyprawę na Wenus odbył Ransom na rozkaz sił nadprzyrodzonych. Dlaczego on właśnie został do tego wybrany — nie wie. Niezbadane są bowiem wyroki Opatrzności i Jej kryteria wyboru. Na Perelandrze znalazł cudowny świat w momencie tuż po jego stworzeniu. Pod niebem pokrytym kolorowymi, emanującymi światło chmurami faluje ciepły ocean, na którym unoszą się pływające wyspy. Fantastyczne, urozmaicone okazy zwierząt nie okazują przybyszowi najmniejszej bojaźni. Głód zaspokaja owoce dziwnych roślin. Ransom spotyka na jednej z wysp młodą kobietę. Okazuje się, że od dłuższego czasu szuka ona swego towarzysza z lat dziecinnych, z którym żyła tu od początku, od chwili stworzenia przez Boga. Odnaleźć go — to boski rozkaz. Gdy będą razem — Bóg odda im uroczyście we władanie cały ów nowopowstały świat. Zdumiony Ransem spostrzega, że jest świadkiem powtórzenia historii Adama i Ewy, ale znając jej tragiczny finał z niepokojem oczekuje rozwoju wypadków. Nadchodzi czarna, bezgwiezdna noc wenusjańska, którą nad ranem rozświeca blask rozżarzonego meteorytu. To statek przybywający z Ziemi. Rankiem wysiada z niego nie kto inny jak Edward Weston. Tłumaczy Ransomowi, że już od dawna zerwał ze swym naiwnym materializmem. Niegdyś nie wierzył w istoty nadprzyrodzone — dziś odczuwa respekt jedynie przed potężnymi duchami, którym postanowił służyć. Ich groźna, fascynująca potęga działa upajająco. Ich śmiałość i brak uciążliwych skrupułów moralnych w dążeniu do celu — budzą szacunek. On, Weston, znalazł potężniejszych niż ludzie mocodawców, którzy najwłaściwiej potrafili ocenić jego zdolności i natchnąć go siłą do nowych czynów! Monolog ten kończy się zresztą epileptycznymi drgawkami, w czasie których przybysz nagle zdaje się na próżno błagać Ransoma o ratunek przed czymś, co przejmuje nad nim ostatecznie władzę. Po przyjściu do siebie Weston jest już zupełnie kim innym. W ciało niemądrego, fanatycznego zarozumialca wstąpił ktoś złowrogi i sprawny, obdarzony niewyczerpanymi zdawałoby się zasobami inteligencji i zdolnością nieludzkiej argumentacji. A równocześnie ktoś, kto — gdy go nikt nie obserwuje —

z uśmiechem idiotycznej ekstazy morduje i kaleczy żyjące na wyspach stada zwierząt, depcze kwiaty, niszczy rośliny.

Okazuje się, że Bóg zezwolił stworzonym na Wenus ludziom na spędzanie nocy tylko na wyspach. Zabronił im po zachodzie słońca pozostać na lądzie stałym. Jest to jedyny zakaz postawiony ludzkiej parze. Do jego złamania zaczyna teraz namawiać kobietę istota wcielona w postać Edwarda Westona. Z jego argumentacją polemizuje rozpaczliwie Ransom, znając cele intrygi i orientując się, kto kryje się za obliczem aroganckiego przybysza z Ziemi. Trzeba przyznać, że opis trwającej przez kilka dni polemiki, argumentacji i kontrargumentacji jest chyba najlepszą partią omawianej powieści. Nie-człowiek, jak od tej pory nazywa Westona autor, stopniowo rozbudza w kobiecie ciekawość. Co kryje się za tajemniczym zakazem nocowania na lądzie? A może to właśnie jest jej posłannictwem, by odkryła ową zagadkę zanim spotka się ze swym towarzyszem? A może Bóg w istocie wcale jej tego nie zabronił, tylko doświadcza jej odwagi, ambicji? Może skrycie pragnie by ona, jako pierwsza kobieta na Perelandrze złamała Jego zakaz? Jeżeli jednak, nawet łamiąc rozkaz, narazi się na Jego gniew i cierpienie, to i tak opłaci jej się ów czyn sowicie... gdyż cierpienie czyni życie interesującym, głębszym. W cierpieniu tkwi bohaterstwo, poświęcenie. Na Ziemi miliony istot podobnych do niej doznają tych wspaniałych, nieznanych jej uczuć...

Kiedy Ransomowi brakuje argumentów w polemice z niesamowitym emisariuszem, nocą otrzymuje wyraźny rozkaz z góry: walcz z Nie-człowiekiem. Zniszcz cielesną powłokę używaną przez kusiciela. Teraz już wiesz dlaczego nazywasz się „Ransom" (po angielsku Odkupienie). Wiesz dlaczego zostałeś tu przysłany. Przerażony bohater — acz niechętnie — rozpoczyna walkę na śmierć i życie z Nie-człowiekiem. Potwór jednak, jak się okazuje, dysponuje wyłącznie siłami cielesnymi nieszczęsnego Westona, a więc w starciu obie strony mają równe szanse. Po kilku godzinach zmagań Ransom bierze górę. Nie-człowiek ucieka, kryjąc się wśród lasów i znacząc drogę ucieczki trupami mordowanych zwierząt. Ale nie na tym koniec. Może powrócić, zebrać na nowo siły i osiągnąć swój cel. Ransom więc tropi go bezlitośnie. Odnajduje go po dłuższym czasie, zupełnie odmienionego. Jak gdyby dawny Weston powrócił do swego ciała. Jest poraniony, złamany psychicznie, uległy, błaga o pomoc w imię ludzkiej solidarności. Na chwilę odzyskuje zaufanie Ransoma i zaczyna z kolei sączyć mu w duszę jad pesymizmu, osamotnienia wspólnego w obcym, cudownym lecz dla nich, Ziemian, obojętnym świecie. W pewnej chwili błyskawicznie rzuca się na Ransoma i wciąga go w wir przypływu morskiego, w głąb nadbrzeżnej pieczary. Cudem uniknąwszy utopienia nasz bohater traci kontakt z Nie-człowiekiem i błąka się po podziemnym labiryncie, pełnym wulkanicznych wyziewów. Na końcu korytarzy jeszcze raz czyha nań po-

twór. Ale Ransom już wie, że ma do czynienia z kukłą opanowaną przez złego ducha. Zabija Nie-człowieka, by następnie wyjść na powierzchnię i spotkać się ze szczęśliwą parą pierwszych mieszkańców Perelandry. Oboje żegnają go obiecując, że nie na długo...

O ile pierwsza z powieści przypominała nieco opowiadania Wellsa, druga była rodzajem umownej, utopijnej baśni, to trzecia z kolei, *That Hideous Strength*, napisana w roku 1945 ma sporo na pozór sytuacji zaczerpniętych z utworów Chestertona. Ale podczas gdy Chesterton pełne grozy i napięcia niesamowitego sytuacje rozładowywał na końcu i sprowadzał do spokojnej rzeczywistości angielskiego życia codziennego z początków XX wieku, C. S. Lewis nie cofa się przed krwawym, makabrycznym finałem o charakterze groźnego symbolu.

Z odległych planet akcja przenosi się na Ziemię, do południowej Anglii, w pierwszym, powojennym okresie. Spokój prowincjonalnego uniwersytetu Edgestow, szczycącego się średniowiecznymi tradycjami humanistycznymi, zakłóca potężny instytut N.I.C.E. mający oficjalnie za cel ogólnopaństwową koordynację badań biologicznych. N.I.C.E. sadowi się w sąsiedztwie uniwersytetu, wykupuje część terenu uczelni, burzy spychaczami zabytkowe gmachy, sprowadza setki robotników z różnych części Europy, rozpoczyna na szeroką skalę prace budowlane i zagadkowe eksperymenty. Najpierw nad zwierzętami a następnie — pod płaszczykiem zabiegów rehabilitacji społecznej — nad dostarczonymi z więzień ludźmi... Niebawem okazuje się, że instytut zdołał opanować prasę, parlament, ma wpływy w rządzie, uzyskał nawet pozwolenie na zorganizowanie własnej policji, której przekazano pełnię władzy na terenach zainteresowań N.I.C.E. Ludzie niewygodni instytutowi początkowo giną niby to przypadkiem w wypadkach samochodowych, a potem po prostu eliminowani są przez policję N.I.C.E. Wszystkie sprawy na zewnątrz tuszuje poseł do parlamentu, wpływowy i zamożny Lord Feverstone, bo taki obecnie tytuł nosi nasz poszukiwacz tubylczych skarbów z Malakandry, Ryszard Devine! Do pracy w instytucie zwerbowany zostaje młody socjolog, Mark Studdock, na doskonałych warunkach lecz w bliżej niesprecyzowanym celu. W ogóle precyzowanie swych celów, określanie pozycji służbowej poszczególnych pracowników, ustalanie wyraźnie ich obowiązków, praw, zakresu odpowiedzialności i służbowej hierarchii, absolutnie nie należy do praktyk w N.I.C.E. pożądanych. Przeciwnie, wieczny stan niepewności, frustracji, poczucie niewywiązywania się ze swych zadań, obawa reprymendy, lęk przed „narażeniem się" wszechpotężnemu Vicedyrektorowi (dyrektorem jest nic nie znaczący figurant, rozpijaczony dziennikarz z Londynu, zupełnie niekompetentny i bez żadnego wpływu na tok wydarzeń) — oto atmosfera, w jakiej najchętniej twórcy N.I.C.E. poruszają się i prowadzą rozgrywki między ludźmi. W atmosferze fałszywej serdeczności, zamaskowanych gróźb i moralnego szantażu coraz większą

ilość pracowników zostaje zmuszona do absolutnej uległości. Mark Studdock nie jest w istocie sam tym ludziom na nic potrzebny. Chcą natomiast pochwycić jego żonę, której osobliwe, wrodzone właściwości psychiczne mają posłużyć lekarzom instytutu do przeprowadzenia zbrodniczych eksperymentów z zakresu neurochirurgii.

Prawdziwym celem instytutu jest — dokonane w imię postępu naukowego — ogołocenie Ziemi najpierw z roślin i zwierząt, a następnie z ludzi, poprzez stopniową budowę cyborgów, sztuczne hodowanie głów ludzkich odciętych od ciała itp. Początkowo wydaje się, że ludzie instytutu działają samodzielnie. W rzeczywistości jest inaczej. W podziemnym laboratorium od szeregu miesięcy lekarze N.I.C.E. utrzymują przy życiu głowę zgilotynowanego we Francji zbrodniarza. Mózg Głowy, pod wpływem dostarczanych mu sztucznie substancji rozrasta się do potwornych rozmiarów. Okresowo w Głowę wciela się istota nadprzyrodzona, przedstawiciel Zła, który wzywa do siebie kierowników instytutu, udziela im instrukcji i zmusza ich do upokarzającej adoracji siebie. Krąg wtajemniczonych dopuszczanych do audiencji Głowy jest wąski. Adepci przechodzą mozolny trening psychiczny, w czasie którego stopniowo muszą wyzbyć się wszystkich racjonalnych, ludzkich odruchów i resztek ludzkich lojalności. Metody tego swoistego prania mózgów opisane są przez Lewisa w sposób doprawdy przerażający.

Jedynym ośrodkiem w Anglii, który walczy z potężnym instytutem jest dr Ransom, otoczony grupką przyjaciół i korzystający z pomocy nadprzyrodzonych sprzymierzeńców. Tu znajduje schronienie żona Marka Studdocka. Stąd wyjdzie kontrakcja, która pokrzyżuje plany N.I.C.E. a następnie doprowadzi do zniszczenia zbrodniczej organizacji... W obliczu klęski szefowie instytutu mordują się wzajemnie przed obliczem potwornej, zawieszonej w półmroku laboratorium Głowy... Jeszcze jedna próba zakwestionowania podstaw istnienia człowieka została unicestwiona. Ale autor ustami Ransoma ostrzega, że prób takich będzie w przyszłości nieskończenie więcej i że będą one następowały w różnych częściach naszego globu, albowiem OBALENIE CZŁOWIEKA jest celem sił, które walczą o władzę na wydartej im przez Chrystusa Ziemi.

Posępna fantazja służy tu autorowi do ilustracji tezy, że zło obiera w swoim postępowaniu różne metody, stosownie do epoki, w której działa. Nie inaczej zresztą wyjaśnia te zagadnienia Stary Diabeł w instrukcjach udzielanych swojemu podwładnemu na kartach lewisowskich *The Screwtape Letters*. Opętanie ideą naukowego eksperymentu za wszelką cenę może być równie skuteczną metodą w ręku Szatana, jak ongiś podniecanie nietolerancji i fanatyzmu religijnego, a potem sianie nastrojów programowego indyferentyzmu moralnego. Wszystko w odpowiednim czasie może służyć ogólnemu celowi, jakim ma być ZAGŁADA. C. S. Lewis jako jeden z bardzo niewielu pisarzy

współczesnych, posługując się nowoczesnymi sposobami literackimi miał odwagę mówić popularnemu czytelnikowi o zasadniczych sprawach, jakimi są stosunek człowieka do Boga i Szatana. Czy jednak wizja naukowej zagłady nie jest zbyt naiwna lub przesadna? Przeczytajmy sobie rozważania współczesnych uczonych na temat teoretycznego wykorzystania ludzkich mózgów, wypreparowanych i zamontowanych do wnętrza rakiet, reagujących na odpowiednie impulsy z przestworzy. Zwróćmy uwagę na wizje przyszłościowe chociażby takiego popularyzatora brytyjskiego jakim jest Arthur Clarke, który w swoich *Profilach przyszłości* poważnie liczy się z tworzeniem cyborgów i ostateczną eliminacją rodzaju ludzkiego z Ziemi na rzecz sprawniejszych, wytrzymalszych i rozumniejszych robotów. Okaże się, że w rozważaniach przynajmniej części współczesnych uczonych przewija się myśl co najmniej osobliwa...

Omawianym tu trzem powieściom Lewisa można by zarzucić naiwność opisów środowiska planetarnego, niezgodną z aktualną wiedzą. Można by także zauważyć, że autor najlepszy jest w tych partiach, które dotyczą polemiki ze Złem i działalności przedstawicieli Czarnego Anioła, natomiast świat pozytywny przedstawiony jest mniej przekonywająco. Ale iluż to wybitniejszych pisarzy potknęło się na opisywaniu Dobra, podczas gdy Zło uzyskało u nich znakomity, wyrazisty obraz.

Antoni Tokarczyk

KSIĄŻKI O KTÓRYCH SIĘ MÓWI: TEOLOGIA (2)

W numerze 176 „Znaku" zamieściliśmy pierwszy przegląd interesujących książek teologicznych opracowany na podstawie prasy zagranicznej. Ma on służyć orientacji w zakresie ważnych i dyskutowanych na świecie pozycji wydawniczych. Opinie o książkach i ich oceny podajemy za cytowanymi źródłami i na odpowiedzialność recenzentów, z których opracowań korzystaliśmy. Z konieczności jest to przegląd bardzo pobieżny i jako taki ma charakter wyłącznie informacyjny, nie powinien być brany za podstawę ocen czy to dzieł czy ich autorów.

WIARA I TEOLOGIA W STANIE KRYZYSU

J. H. Walgrave: *Geloof en theologie in de crisis*
De Vroente, Kasterlee

Literatura dotycząca „kryzysu" jest dziś już dość obfita, a każdy miesiąc przynosi nowe pozycje. Niemniej właśnie na ich tle wystę-

pują wyraźnie zalety książki Walgrave'a: jej głębokie zakorzenienie w historii omawianej problematyki. Książka składa się z trzech części: pierwsza omawia samo pojęcie „historycznego kryzysu", druga zajmuje się drogą „od starożytnego świata chrześcijańskiego do świata nowoczesnego", w trzeciej autor przechodzi do „dzisiejszego kryzysu", o którym zresztą traktuje stosunkowo najkrócej, niemal pobieżnie. Główny ciężar gatunkowy tej pracy spoczywa w pierwszych dwóch częściach.
Oto główna teza książki: „żyjemy dziś na etapie przejścia od świata, który był nacechowany esencjalistycznym naturalizmem, do świata egzystencjalnego personalizmu". Lecz, jak już wspomnieliśmy, nie sama ta teza jest najbardziej interesująca, lecz sposób, w jaki autor ją ilustruje szeroką gamą faktów z zakresu historii idei. Jest on rzadkim znawcą historii teologii i zarazem umie przedstawiać fakty w sposób czytelny, a nawet pełen ekspresji. Pokazuje też w sposób przekonywający, co jest źródłem panującej dziś niepewności i niepokoju: załamanie się naturalistycznego i racjonalistycznego poglądu na świat, który w ubiegłych wiekach stanowił *'first principle'* ludzkiego myślenia i doświadczania. Walgrave sądzi, że stopniowo w myśleniu ludzkim zaznaczał się coraz ostrzejszy przedział między wertykalnym a horyzontalnym ukierunkowaniem ludzkiego poznania i działania. W części trzeciej autor — odznaczający się znacznym optymizmem — rozpatruje niektóre nowe próby syntezy, opowiadając się za „personalizmem" w ujęciu na ogół raczej francuskim, nawiązującym do tradycji Maritaina i Mouniera.

wg T. M. Schoof
„Tijdschrift voor Theologie", Nijmegen

KIERUNKI TEOLOGII W WIEKU XX. HISTORIA W PORTRETACH

Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts
wyd. H. J. Schultz Kreutz Verlag, Stuttgart—Berlin.

Nie bez wpływu dziennikarstwa i telewizji indywidualność teologów, wraz z ich życiem osobistym, coraz wyraźniej staje się przedmiotem szerokiego zainteresowania. „Teologia ma swą komponentę biograficzną" — pisze Schultz w przedmowie do tego interesującego zbioru sylwetek, zdaniem recenzenta najlepszego z tych, które się dotąd ukazały. Znajdujemy tu dane dotyczące 99 znanych myślicieli naszego wieku. Należą oni do różnych Kościołów, lub praktycznie znajdują się całkowicie poza wszelką przynależnością kościelną (Heidegger, Jaspers, Bloch). Najstarszy, W. Dilthey urodził się w r. 1833, najmłodszy, Ratzinger, w 1927. Autor bierze pojęcie „teologa" szeroko: obok

uczonych takich jak Schlier i Vögtle mamy też pisarzy (G. Bernanos, Ch. Péguy). Każdej z postaci poświęcono około 5—6 stron. Okazuje się to wystarczającym, by pomieścić zasadnicze informacje biograficzne uzupełnione zwięzłą charakterystyką zainteresowań i dorobku myślowego danego teologa. Znakomite fotografie wszystkich 99 bohaterów pomnażają wartość książki. Szczególnie dobrze opracowane są sylwetki szeregu teologów katolickich: Blondela (M. Seckler), K. Adama (R. Aubert), Guardiniego (W. Dirks), Chenu (M. Barth), De Lubaca (Vorgrimler), K. Rahnera (J. B. Metz), Congara (A. Auer), Schillebeeckxa (B. Willems).

wg T. M. Schoof
„Tijdschrift voor Theologie", Nijmegen

TEILHARD DE CHARDIN

Ferdinando Ormea: *Teilhard de Chardin*
Vallecchi, Firenze

Książka stanowi cenny przyczynek do rosnącej biblioteki teilhardowskiej. Teilhard stał się już klasykiem — nie byłoby jednak dobrze, gdyby jego prace oddzielone zostały od czytelników murem literatury krytycznej, obciążonej całym balastem drobiazgowych i często szkolarskich analiz. Ormea jest znawcą dzieł Teilharda i jego gorącym wielbicielem, ale książka jego unika zarazem niebezpieczeństwa akademizmu i groźby popadnięcia w hagiografię. Autor podejmuje interesującą próbę zestawienia głównych nurtów myśli Teilharda z tendencjami, kierunkami i problemami dominującymi w dzisiejszym świecie. Jednocześnie odtwarza też przekonywująco klimat w jakim rozwijała się myśl samego Teilharda, rysując jego sylwetkę duchową i intelektualną. Dynamizm myśli zakorzeniony jest w dynamizmie osobowości. Nie sposób uchwycić oryginalności i wewnętrznej harmonii dzieła Teilharda nie znając człowieka, który był jej twórcą. Nadzieja teilhardowska związana jest z głębią mistycznego życia skoncentrowanego wokół Chrystusa zmartwychwstałego. Tu także leży źródło wierności w stosunku do Kościoła, do nauki i do świata, w którego przyszłość Teilhard tak głęboko wierzył. Ormea ukazuje nam jeszcze raz w sposób własny i oryginalny całą aktualność Teilharda nie popadając przy tym w irytujący tryumfalizm głoszący „wypełnienie się proroctw". Obok wartościowych informacji lektura omawianej książki dostarcza materiału do zasadniczych przemyśleń.

wg M. A. de Lucchi
„Testimonianze", Firenze

KONIEC KONWENCJONALNEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

W. H. van de Pol: *The end of conventional Christianity*
Newman Press, New York (tłum. z oryg. holend.)

W ujęciu van de Pola „konwencjonalne chrześcijaństwo" to zespół przekonań i praktyk przyjęty na zasadzie kulturalnego dziedzictwa, a nie w oparciu o osobiste przemyślenia, doświadczenia i oceny sumienia. Wyobrażenia i przekonania konwencjonalnego chrześcijaństwa były ściśle związane z prymitywnym, przednaukowym pojmowaniem świata. Rozwój nauki na przestrzeni ostatnich 400 lat, a także przemiany w zakresie filozoficznej interpretacji doświadczenia — wszystko to definitywnie podważyło fundamenty takiego widzenia świata. Drugi ważny czynnik to rozwój krytyki biblijnej, zwłaszcza *Formesgeschichte*. Zdaniem van de Pola zachwiał on przekonaniem, że wiemy czy możemy dokładnie wiedzieć co powiedział i co czynił „Jezus historyczny". Po trzecie, stwierdza van de Pol, „konwencjonalne chrześcijaństwo" uczyło, że człowiek może zbudować racjonalne dowody istnienia Boga, podczas gdy w istocie krytyka kantowska zlikwidowała podstawy naturalnego poznania Boga.
Krótkie streszczenie nie oddaje całego bogactwa intelektualnego fascynującej książki van de Pola, która stała się przedmiotem licznych polemik, także poza holenderskim obszarem językowym. Wysoce kontrowersyjny charakter bynajmniej nie umniejsza jej intelektualnej wartości.

wg William E. May
„The National Catholic Reporter", USA

ŚWIĘTY BALDACHIM ORAZ POGŁOSKI O ANIOŁACH

Peter L. Berger: 1. *The Sacred Canopy* — 2. *A rumor of Angels*
Doubleday, Garden City, USA

Pierwsza z tych książek ukazała się już dwa lata temu, lecz nie przestaje prowokować komentarzy. Autor chciał stworzyć całościową socjologiczną interpretację położenia religii w społeczeństwie dzisiejszym, interpretację opartą na solidnych podstawach teoretycznych i nie ograniczającą się do analizy religijnych instytucji. Pytania, jakie stawia, dotyczą przyszłości religii jako takiej, a nawet przyszłości społeczeństwa w ogóle. Punktem wyjścia są osiągnięcia socjologii poznania w ujęciu takich teoretyków jak Schutz, Scheler i G. H. Mead. Syntezę swych poglądów w tej dziedzinie przedstawił Berger we wcześniejszej pracy *Społeczna konstrukcja rzeczywistości* (*The Social Construction of Reality*, 1966). W tej perspektywie religia przedstawiała się jako wszystko ogarniający światopogląd (a więc „baldachim" znaczenia),

który pozwala społeczeństwu zintegrować jego różnorodne funkcje, tak iż zaczynają one tworzyć sensowną całość. Kluczową przesłanką socjologii poznania jest przekonanie, że budowa i strzeżenie światopoglądu to procesy społeczne. To samo musi więc dotyczyć jego rozpadu. Zdaniem Bergera religia w dzisiejszym społeczeństwie jest światopoglądem objętym procesem dezintegracji. „Czymkolwiek byłyby struktury *sacrum* w perspektywie 'ostatecznej', empirycznie są one produktem działalności ludzkiej, ludzkiego nadawania znaczenia". Jako takie, mogą one trwać tylko wtedy, gdy trwa ludzkie działanie, na którym się opierają. Pozbawione tej bazy tracą siłę przekonywającą i zamierają. Religijne struktury znaczeniowe tracą dziś sens w wyniku potrójnego procesu: sekularyzacji, szerzenia się pluralizmu i dezobiektywizacji.

Przez sekularyzację Berger rozumie zanik dominacji instytucji i symboli religijnych w wielu dziedzinach życia i kultury. Pluralizm oznacza istnienie wielu konkurencyjnych interpretacji ludzkiego doświadczenia — np. innych wyznań religijnych, czy innych religii, interpretacji scjentystycznej, psychoterapeutycznej itd. Berger mówi wręcz o „rynku religijnym", na którym konkurują ze sobą liczne grupy religijne w coraz większym stopniu stosując nowoczesne techniki oddziaływania na konsumentów. W wyniku tego poczucie przynależności staje się chwiejne: żaden światopogląd nie stanowi oficjalnej interpretacji usankcjonowanej przez społeczeństwo. Wszystko jest względne. Najbardziej znamiennym zjawiskiem jest dezobiektywizacja. Przekonanie religijne zostaje zdezobiektywizowane, gdy dana rzeczywistość religijna uznana zostaje za zakorzenioną w świadomości jednostki, a nie w „faktach" należących do świata zewnętrznego. Proste przykłady dezobiektywizacji to zanik przekonania o istnieniu aniołów i demonów, upadek zaufania pokładanego dotąd w sakramentaliach, amuletach itp. Sprawa zaczyna być poważna, gdy w grę wchodzą zasadnicze dziedziny przeżyć religijnych — gdy cała religia — grzech, zbawienie, a nawet sam Bóg — staje się czymś nierealnym.

Berger nie twierdzi, że w społeczeństwie opisanego wyżej typu religia musi całkowicie zaniknąć. Pewne czynniki sprawiają, że może się ona ostać mimo niesprzyjających okoliczności: wierzący może na przykład czuć się tak silnie związany z innymi członkami grupy wyznawców, że nie będzie przyjmował do wiadomości istnienia innych poglądów. W sytuacji gettowej może być nawet tak, że zachowując stale postawę skrajnie defensywną jednostka wcale się z takimi poglądami wewnętrznie nie zetknie. Ale na dłuższą metę w społeczeństwach dzisiejszych niezwykle trudno uchronić ludzi przed kontaktem z siłami prowokującymi zmianę i wątpliwości. Inne wyjście to zgoda na całkowitą dezobiektywizację — tego rodzaju wybór leży u podstaw dzisiejszej *secular theology*.

W świetle tych rozważań mogłoby się wydawać, że religia w ogóle nie ma przyszłości — zwłaszcza że zdaniem Bergera dezobiektywizacja pozbawia religię właściwych jej funkcji, nie jest więc żadną szansą na przyszłość. Autor — sam wierzący luteranin — nie zapatruje się na tę sprawę tak pesymistycznie. W drugiej książce — *Pogłoski o Aniołach* — przyznaje, że socjologia wprawdzie podważyła wiele elementów tradycyjnych religii, ale zarazem podważa ona, i to równie energicznie, pewność z jaką pewnego typu niewierzący odrzucają religię. Niewiara — podobnie jak wiara — także jest produktem aktualnego otoczenia, i ona także może być zakwestionowana. Wyzwolony poprzez refleksję socjologiczną, wolny od tyranii „tego co dzisiejsze" człowiek może w swym własnym doświadczeniu szukać „sygnałów transcendencji" i na nich oprzeć „wiarę indukcyjną". Nie chodzi tu o jakieś doświadczenia ezoteryczne, zarezerwowane dla wybranych. Berger odnajduje sygnały transcendencji (czyli wspomnianych w tytule „aniołów") w tym, co powszechnie dostępne. Budując nowoczesną paralelę do klasycznych 5 dróg Tomasza z Akwinu Berger wylicza pięć doświadczeń jego zdaniem świadczących o transcendencji:

1. Argument z porządku: Kiedy dziecko zapłacze w nocy, pierwszym impulsem matki jest zapewnić je „że wszystko jest w porządku". Jeśli nie jest kłamstwem, zapewnienie to wyraża fundamentalne ludzkie zaufanie w istnienie wyższej rzeczywistości ponad okrutnym światem natury — wiarę we wszechświat uporządkowany i ostatecznie godny zaufania.
2. Argument z zabawy: zdaniem Bergera zabawa sugeruje wieczność, bo wyprowadza nas poza czas utylitarny, oparciem dla religii może być tryumf twórczości i sztuki nad gestami siejącymi zniszczenie.
3. Argument z nadziei: nawet w obliczu śmierci człowiek ma poczucie posiadania przyszłości.
4. Argument z potępienia: pewnego typu czyny wywołują nieprzezwyciężone przekonanie, że ich sprawcy naruszyli moralny porządek transcendentny wobec konkretnego ludzkiego społeczeństwa. I porządek ten nie jest jakąś abstrakcją.
5. Argument z humoru. Religia staje w obronie śmiechu — uzasadnia go w chwili, gdy człowiek zdaje sobie sprawę z niewspółmierności między wszechświatem a ludzkim losem i gdy rodzi się w nim śmiałe przekonanie, że nie jest uwięziony na zawsze.

Berger przyznaje, że wszystkie te zjawiska mogą być wyjaśnione przy pomocy innych interpretacji, np. freudowskiej czy marksistowskiej. Utrzymuje jednak, że przekonanie o istnieniu rzeczywistości transcendentnej jest lepszym, rozsądniejszym wyjaśnieniem. Postulat „wiary indukcyjnej" stawia teologów wobec nowych trudnych problemów. Berger sądzi, że będą oni musieli dokonać nowej rewizji całego dorobku tradycji. Podejście ekumeniczne, w najszerszym sensie, będzie

tu niezbędne. Niemniej rezultatem nie ma być jakaś jedna religia powszechna. Pluralizm, przy wzajemnym poszanowaniu i docenianiu wspólnoty doświadczeń, do których się nawiązuje, jest o wiele bardziej prawdopodobną i atrakcyjną perspektywą.

wg M. M. Mc Guire
„Cross Currents", USA i „Time", USA

ŚWIECKI CHRYSTUS

John Vincent: *Secular Christ*
Lutterworth Press, London

Jasną jest rzeczą, że teologia znajduje się dziś na etapie przejściowym. Systemy są obecnie raczej niepopularne w tej dziedzinie, dominuje natomiast styl raczej eseistyczny. Posiada on swoje zalety, ale fragmentaryczność rozważań ma też pewne minusy i pozostawia na ogół niedosyt. Nowa książka znanego teologa anglikańskiego J. Vincenta ma tę zaletę, że przyjmując niektóre osiągnięcia teologów „świeckości" idzie naprzód, zwraca uwagę także na słabe punkty tego kierunku i wskazuje dalsze perspektywy. Vincent zgadza się, że trzeba dziś rozpoczynać od „drugiego końca", od ludzkich problemów i pytań — tylko tą drogą można przekonać świat dzisiejszy, że chrześcijaństwo ma sens, jest posłannictwem także na dziś. Ale z drugiej strony podkreśla on, że często gubi się gdzieś napięcie pomiędzy chrześcijaństwem a humanizmem, godzącym się na świat taki jaki jest. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy widzi Vincent w pewnej jednostronności z jaką krytyka Nowego Testamentu, słusznie zrywając z fundamentalizmem, kładła nacisk na głoszenie słowa we wczesnym Kościele, przekazane głównie w Dziejach Apostolskich i Listach Pawłowych, zaniedbując relacje o czynach i nauczaniu Jezusa przekazane w Ewangeliach synoptycznych.

Centralnym elementem omawianej tu książki Vincenta jest więc analiza Ewangelii Marka, przeprowadzona z uwzględnieniem stanowiska teologów „świeckości", z zastosowaniem współczesnych technik analizy biblijnej, lecz zarazem nie popadająca w dowolność i ryzykowne spekulacje. W rezultacie otrzymujemy wizję Jezusa, który działa i przemawia nieraz w sposób dla nas dziwny, ale zawsze uderzająco mocno związany z życiem świeckim. To właśnie miało ogromne znaczenie dla Kościoła pierwotnego, a nie samo tylko głoszenie Zmartwychwstania. Ewangelie mówią, że Bóg działa w świecie poprzez świeckie (choć nie „zwykłe") życie człowieka-Jezusa, a więc, w konsekwencji poprzez życie każdego człowieka. Zmartwychwstaniu przysługuje pozycja kluczowa, łącząca nasze życie z życiem Jezusa. Lecz zmartwychwstanie

nie jest punktem wyjścia, przed którym wszystko jest ciemne i niezrozumiałe. Głosić zmartwychwstanie to zwiastować nam, że Jezus żyje dla nas w naszej dzisiejszej sytuacji. Ale potrzebne nam jest wszystko, co mówią Ewangelie o Jezusie — te dane pozwalają nam wciąż na nowo odkrywać, w jaki sposób działanie w świeckim świecie jest działaniem Boga. Musimy na to mieć wizję Jezusa na tle świeckiej społeczności jego czasów.

Końcowe partie książki, w których autor próbuje dać zarys chrystologicznej i teologicznej syntezy, odbiegają niestety od zalet części egzegetycznej na skutek znacznych obciążeń erudycyjnych. Ich lektura wymaga znakomitej orientacji w całości protestanckich i anglikańskich poszukiwań w tym zakresie na przestrzeni ostatniego półwiecza.

wg *Laurence Bright OP*
„New Christian", London

KOŚCIÓŁ FRASOBLIWY

Theo Westow: *Agony of the Church*
Sheed and Ward, London

Czy był w historii okres, gdy nie mówiło się o zagrożeniu, kryzysie i upadku Kościoła? O jego zniewoleniu, upokorzeniu i rychłej śmierci? O rewolucji w jego szeregach i o konieczności śmiałych kroków zaradczych? Wydaje się, że zawsze byli w Kościele myśliciele, których specjalnością była krytyka, i z drugiej strony ludzie gotowi stanąć na barykadach w obronie status quo. Książka Westowa jest przykładem pozytywnego krytycyzmu, którego wielką falę obserwujemy na całym świecie. Jedną z podstawowych przesłanek przyjętych przez autora, jest oparte na Nowym Testamencie przekonanie, że wiara jest m. in. całkowitą rezygnacją z własnego ludzkiego poczucia bezpieczeństwa. Kościół nie jest „tym trzecim", jakimś pośrednikiem między Bogiem a jego ludem — jego i s t o t ą jest właśnie być relacją między Bogiem a ludźmi, relacją od której wszystko zawisło. Wstrząsy, jakie dziś Kościół przechodzi, cierpienia i niepokoje, jakie są dziś jego udziałem — wszystko to jest znakiem rosnącej dojrzałości. Kościół ma się dziś wyzwolić z mentalności instytucjonalnej, z ram zapewniających mu poczucie stabilizacji. Ma znów poczuć się przede wszystkim ruchem i to ruchem ogarniającym całą ludzkość, sięgającym po nią na przekór wszelkiego rodzaju barierom. Pierwszą cechą tak pojętego Kościoła musi być miłość do braci, wyrażająca się poprzez zaangażowanie mające na celu obalenie wyzysku i indywidualistycznej izolacji. To zaangażowanie ma charakter z konieczności polityczny. Zdaniem Westowa przykładem takiego zaangażowania jest działanie na rzecz rozbudowy

i umocnienia ONZ jako struktury zmierzającej ku zjednoczeniu świata w duchu braterstwa.
W oparciu o te założenia autor przeprowadza analizę wydarzeń w Kościele Rzymsko-katolickim po II Soborze Watykańskim, podkreślając m. in., że drogą do rzeczywistego ekumenizmu nie jest konsolidacja instytucji, lecz umocnienie braterstwa.

wg F. Murphy
(Sekretarz Wydz. Młodz. Brytyjskiej Rady Kościołów)
„New Christian", Londyn

STANĄĆ W PRAWDZIE

Hans Küng: *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche*
Herder, Freiburg im Breisgau.

Książka ta stała się już jednym z teologicznych bestsellerów (trzy wznowienia w ciągu pierwszych dwóch miesięcy po ukazaniu się, liczne przekłady). Jest to zjawisko tym bardziej uderzające, że książka, choć bardzo aktualna, zawiera niewiele nowego materiału. Część pierwszą stanowi tekst głośnej konferencji Künga wygłoszonej podczas trzeciej Sesji Soboru, potem mamy artykuł na temat książki Ch. Davisa *Sprawa sumienia* (*A question of conscience*, Hodder and Stoughton, 1967), gdzie Küng polemizuje ze stanowiskiem tego znanego teologa angielskiego, który opuścił Kościół Rzymsko-katolicki, i wreszcie zbiór różnych wypowiedzi z lat 1967—68.
Wahrhaftigkeit, termin, oznaczający pod piórem Künga coś więcej niż prostą „szczerość" czy „prawdomówność", często powraca na kartach tej książki. Sygnalizowany przez to słowo problem jest w istocie centralny dla całej twórczości Künga. Refleksja nad Kościołem, której celem jest „stanąć w prawdzie", to przedsięwzięcie niezmiernie trudne i ciężkie. Stajemy bowiem wtedy twarzą w twarz z przytłaczającą sumą niekonsekwencji, zakłamania i nieszczerości. System, w którym władza zarządza prawdą, jest zawsze zjawiskiem demoralizującym. Küng zdaje sobie z tego wszystkiego sprawę i wielekroć używa mocnych określeń. Niemniej jego książka w gruncie rzeczy przesycona jest optymizmem: autor przekonany jest, że z obecnego kryzysu Kościół wyjdzie odnowiony i umocniony. Aby tak się stało, kryzysu nie należy przemilczać, lecz poddać go analizie. Jednym z jej wyników jest przekonanie, że wiele trudności wiąże się z kompromisowym charakterem uchwał soborowych i bardzo powolnym tempem i niewielkim zakrojem reform kurialnych, brakiem współpracy między biskupami i teologami, słabym kontaktem między hierarchią a świeckimi itp. W przeciwieństwie do wielu „radykalnych" teologów Küng broni Kościoła-instytucji, rozróżniając jednak pomiędzy tym, co nazywa „systemem rzymskim" a zarysowaną w Nowym Testamencie embrionalną strukturą Kościoła-insty-

tucji. Nie wszystkie późniejsze rozwoje w tym zakresie należy uznać za prawowite i zgodne z duchem Ewangelii, ale nie wszystkie też można potępić. Gwałtowny, emocjonalnie nasycony apel Künga o nawrócenie ku prawdzie, konieczne w całym Kościele, pełen jest żarliwości szczerze ewangelicznej. Autor wystrzega się jednak tego, co nazywa „fanatyzmem prawdy", uznając wielką rolę lojalności w stosunkach międzyludzkich i konieczność liczenia się z własną omylnością i brakiem obiektywizmu. Jak podkreśla recenzent, Küng pragnie być lojalny wobec faktycznego, historycznego Kościoła, którego jest członkiem. Lojalność ta wsparta jest nadzieją pozytywnych zmian, nadzieją, którą np. Davis przedwcześnie zdaniem Künga utracił. Czy autor potrafił tę swoją nadzieję w pełni uzasadnić i przekazać czytelnikom? Na ten temat zdania krytyków są podzielone.

wg R. Adolfs
„De Nieuwe Linie", Amsterdam

DLACZEGO BYĆ CHRZEŚCIJANINEM?

Rosemary Haughton: *Why be a Christian?*
Lippincott, New York

Książka ta formułuje szereg pytań, które muszą sobie zadawać dzisiejsi chrześcijanie. Szkicuje też niektóre odpowiedzi, ciekawie i głęboko ujmując m. in. zagadnienie życia wiecznego: punktem wyjścia jest tu doświadczenie „bycia żywym", gdzie dane nam jest uchwycić coś z tego, co znaczy „być samym życiem". Drugie ważne zagadnienie to sprawa zorganizowanego, instytucjonalnego Kościoła. Wg Haughton sama natura chrześcijańskiego życia i miłości wymaga wspólnoty, a gdzie pojawia się wspólnota oddana jednej Sprawie, tam musi istnieć także władza. Tradycja jest drugim zasadniczym korelatem wspólnoty. Recenzent porównuje styl Haughton do C. S. Lewisa, wysoko podnosząc jego walory popularyzacyjne, jednocześnie jednak stwierdza, że książka pozostawia wrażenie znacznego niedosytu z uwagi na bardzo szkicowe traktowanie tematów i pominięcie szeregu ważnych elementów wiary.

wg L. Lambert
„America", USA

POCIECHA CZY WYZWANIE? DYLEMAT DZISIEJSZEGO KOŚCIOŁA

Ch. Y. Glock, B. B. Ringer, E. R. Babbie: *To comfort and to challenge. A dilemma of the contemporary church*
University of California Press, Los Angeles

Punktem wyjścia tego interesującego studium jest często stawiany Kościołowi zarzut, iż nie broni on wartości moralnych jakie głosi, woląc

zachować harmonijne stosunki z *establishment*. Stąd rezygnacja z walki o realizację sprawiedliwości społecznej. Autorzy stawiają sobie pytanie, czy takie spostrzeżenia krytyczne, formułowane przez myślicieli typu H. Coxa czy P. L. Bergera, mają zastosowanie do funkcji wiary i Kościoła wobec jego członków. Czy istotnie Kościół ma prowokować swoich członków, czy też raczej oczekują oni odeń pociechy?

Szukając odpowiedzi autorzy analizują wyniki szeregu badań ankietowych. Wskazują one, że na ogół członkowie Kościołów angażują się w ich życie w tym większej mierze, im mniej uprzywilejowana jest ich sytuacja w społeczeństwie. Dotyczy to także robotników (choć w USA jest wśród nich mniej ludzi należących do Kościołów niż wśród przedstawicieli klas średnich). W tym kontekście zaangażowanie w sprawy Kościoła jest reakcją na upośledzenie społeczne: „Ci którzy nie znajdują zadowolenia i zaspokojenia potrzeb w społeczeństwie świeckim, szukają pociechy i zastępczej satysfakcji w Kościele". Zdaniem tego typu członków Kościoły powinny trwać przy głoszonych przez siebie wartościach, ale mają bronić ich przy pomocy środków specyficznie kościelnych, jak modlitwy i kazania, oraz pouczenia moralne; nie powinny natomiast „mieszać się do polityki".

Wyniki tych analiz mogą oczywiście być kwestionowane. Autorzy nie uniknęli pewnych dość istotnych uproszczeń, np. nie rozróżniając między obiektywnym upośledzeniem społecznym a jego subiektywną świadomością. Pojawia się też pytanie, w jakim stopniu „pociecha" udzielana przez Kościół jest lub może być alternatywą walki o obiektywną poprawę niekorzystnej sytuacji. Np. wdowa, która po śmierci męża pogrążona w smutku zaczyna gorliwie praktykować, może w ten sposób odwlekać moment ponownego włączenia się w życie społeczeństwa. Pojęcie „zaangażowania w życie Kościoła" domaga się więc uściślenia. Te uwagi krytyczne nie przekreślają wartości omawianej książki, która porusza niezmiernie ważne zagadnienie w sposób świeży i pobudzający do wielu refleksji.

wg J. J. Poeisz
„Social Compass", Bruxelles

KOŚCIÓŁ W POŚRODKU REWOLUCJI

The Church amid revolution. Wyd. Harvey Cox
Association Press, New York

Książka składa się z dwunastu artykułów różnych autorów napisanych w związku z genewską konferencją Światowej Rady Kościołów. Wybrano je z uwagi na aktualność i szersze znaczenie, jakie posiadają.

W całej książce wybitnie zaznacza się indywidualność jej redaktora, znanego publicysty H. Coxa. Pojęcia zrodzone w wielu krajach i wyrażane początkowo w wielu odmiennych językach zyskują jednorodność w tym wydaniu angielskim przygotowanym pod jego kierunkiem. Niemniej uderzającym jest fakt, że ludzie wywodzący się z tak dalekich od siebie kręgów kulturalnych przemawiają do nas w zasadzie jednym głosem i wszyscy mówią o potrzebie zmian w społeczeństwie, zmian tak daleko idących, że tytuł książki wydaje się być uzasadniony. Ciągłość tradycji chrześcijańskiej, zasadnicza jedność myśli i ducha związana jest nie z instytucjami chrześcijańskimi, lecz ze wspólnotą ludzi akceptujących ten „wymiar" rzeczywistości i żyjących nim. Chrześcijanie nie powinni więc obawiać się rewolucji. W dynamizmie historii zawiera się Boże wezwanie do człowieka. Istotnym elementem postawy chrześcijańskiej jest poczucie solidarności w skali planetarnej. Profesor Castro z Urugwaju z naciskiem podkreśla, że byłoby szaleństwem sądzić, że można nawrócić się w oderwaniu od społeczeństwa: „Istnieję uwikłany w całą sieć międzyludzkich relacji, które składają się na moje bytowanie — odmienić swe serce, to zmienić te relacje". Tego rodzaju sformułowania przenoszą dyskusję z płaszczyzny „uprawnień" na płaszczyznę odpowiedzialności i obowiązków. W tym miejscu głos świata odbijający się echem w tej książce zaczyna brzmieć niepokojąco: jeszcze raz natrafiamy na przerażające statystyki krzywdy i niesprawiedliwego podziału, zestawione po to, by wstrząsnąć sumieniami. Przedstawiciele krajów wchodzących na drogę rozwoju krytykują wysiłki podejmowane przez kraje rozwinięte: są one zbyt małe, niedość przemyślane, często służą ukrytym interesom. Zamiast zmniejszać się — przepaść wzrasta.

wg „Cross Currents", USA

CAMILO TORRES: ŻYCIE I POSŁANNICTWO

Camilo Torres: *His life and message*
Wyd. J. Alvarez Garcia i Ch. Restrepo Calle
Templegate, USA.

„Kiedy wybieramy ubogich, możemy być pewni, że nie błądzimy — pisał swego czasu de Lubac — kiedy idziemy za jakąś ideologią, nigdy nie możemy wykluczyć, że przynajmniej częściowo jesteśmy w błędzie... Kiedy wybieramy ubogich, jesteśmy podwójnie pewni, że uczyniliśmy dobry wybór. Wybraliśmy jak Jezus. I wybraliśmy Jezusa".
Camilo Torres był kapłanem, który wybrał ubogich. Porzuciwszy stanowisko duszpasterza akademickiego pracował najpierw z ubogimi chłopami kolumbijskimi, a później, zdawszy sobie sprawę z daremności swych wysiłków, przyłączył się do grupy partyzantów. Zginął 15 lutego

1966 r. zastrzelony przez żołnierzy armii rządowej. Miał wtedy 37 lat. Omawiana książka jest pierwszym zbiorem materiałów o Torresie w języku angielskim. Zawiera dłuższy wstęp pióra Dorothy Day, relację o warunkach w Kolumbii (V. O'Grady) oraz szereg wypowiedzi C. Torresa na tematy polityczne i jego apele do ludu kolumbijskiego.

Już to pierwsze, bardzo jeszcze pobieżne wprowadzenie nasuwa szereg problemów: główny z nich to kwestia Kościoła i rewolucji. Torres był przede wszystkim kapłanem. Choć zmuszony był prosić o laicyzację, jawnie planował powrót do funkcji kapłańskich, skoro tylko sprawiedliwość zapanuje w jego kraju. Nie był ideologiem, lecz rewolucjonistą z miłości i współczucia dla ludzi. Uznał, że musi się uciec do użycia siły, chcąc skutecznie przeciwstawić się niesprawiedliwej i krzywdzącej sile status quo. Czytając jego teksty zaczynamy rozumieć, dlaczego wybrał tę drogę.

„America", USA
wg P. J. Weber

opracowała *Halina Bortnowska*

SOBÓR WATYKAŃSKI II

KONSTYTUCJE — DEKRETY — DEKLARACJE

Tekst polski
2 wyd., str. 768
WYDAWNICTWO PALLOTTINUM
opr. pł. cena zł 100.—
do nabycia:
KSIĘGARNIA KRAKOWSKA
KRAKÓW, UL. ŚW. KRZYŻA 13

Listy gazdów

KOCHANY JĘDRUŚ!

Chwała Bogu, ześ zdrowy. Twoja rodzina tyz. Ale ześ tyz zgrabnie tyn list do nos uskładoł, ze my sie dziwowali, jakóm to Ty mos głowe nie ino do gorzołki, ale i do pisanio. Iście ze z Ciebie sekretorz. A do tego jesce my sie dośmioli ze wszystkiego, co si tycy iśpektorowanio. Federka musiała wos pańskimi likierami łagodzić, chóćeście ta byli większe dziady jako pany, ino zeście umieli panów strugać. O Federce tok od Ciebie słysoł nieroz, ale o tym, ześ Ty swojóm w karcmie u Federki piyrsy roz uwidzioł, tok dopiero teroz wycytoł. Cyś Ty Jędruś w tym miejscu nie był za wielki rezykant? Ześ Ty sie rzeke nie boł baby do chałpy z karcmy brać! Telo ze z babóm nigdy nijakiej pewności mioł nie bedzies. Mojóm wypatrzołek w holak w kosówce przy watrze, ka jek wtedy bez lato juhasowoł. Óna cosi ku mnie bez kosówke zagodała tak zek jo jóm nojpiyrwyj usłysoł a potem uwidzioł. I wtedy to jakby ogień przeskocył z watry do nasyk serc. Potym przysła wojenno poniewierka a reśte to wiys. A mój drugi wspólnik wypatrzoł swojóm w kościele, ino ze óna go juz pore razy na dziadków ogródek z inksymi wywiedła. Na wsi nic sie nie ukryje. Tak z tego widać, ze nie to wozne, ka nojdzies, ino to wozne kogo znojdzies. Cy nojdzies tóm, co jest jakby dlo Ciebie Boskóm rękóm utworzona. Ale jesce kieś Ty sukoł w biołyk rękawicach, to nejiści ze Ci sie bodlaś jaki maras ni mioł prawa do ręki przylepić, bo byś go strzepnón. Ino ze z babóm pewności stuprocentowej nigdy nima. Co jo sie tyz bez tóm niepewność umarkociył, kie my iść wypadło na wojennóm poniewierke. Z babóm to jak z urzędnikiem. Wiys, boś iśpektora zgrywoł. Federka musiała wos likierami łagodzić, a wyście sie i tak wykrzywiali. Choć ta teroz inkse casy, urzędnicego wyzysku nima, bo urzędnicy sóm jest z nasyj klasy, niby chłopskie dzieci. Ino ze casym widzi mi sie, ze to jesce nie dość, ba, by trza było mieć w urzędzie kogosi z rodziny. Ale z babami to nie jest lepiyj a nawet jest gorzyj, bo psie duse poniektóre zhardziały. Baba zostanie babóm a urzędnika zmiyniajóm. My ta Jędruś w tym miejscu swoje wiymy i przy sposobności pogodómy o tym, ino ze nie pasuje pisać, bo by jesce do kłopotu w chałpie mogło dojść. Baba wse jest baba. I to jest prowda nojpiyrso.

Jędruś. Zime mómy tu w tym roku dobróm. Ani za zimno, ani za ciepło. W stajni sie nóm dość darzy a syn Stasek, co na nasym gazdowstwie zostaje wzión sie do drzewa i zwozi. A zwozić trza teroz ze stras-

nych potoków, bo w dobryk miejscak juz wycięte. Robota i dlo kónia i dlo cłeka ciężko, telo ze mozno zarobić. Bedzie tydziyń tymu kóń Jaśka Mędrola złómoł noge i Jasiek musioł go w lesie dobić. Skoda go, bo był dobry. Ale zarobić przy drzewie mozes, tak ze z tego widać, jako lepse casy dlo ludzi nastały.

Haj, dlo ludzi, ale dlo zwierząt? Wiys co Jędruś, nie idzie juz o tego kónia, edy idzie mi o sprawe delikatnóm. Chodzi mi óna po głowie jak ta mucha i juzek se pore razy myśloł, ze przy sposobności, kie bede do Ciebie list pisoł, to Cie zagadne. Bo my mómy bycka. A teroz, jako wiys, zrobiyli po wsiak ślucne unasiynianie bydła, wtore sie bez teraźniyjsyj obecności zwierzęcia obchodzi. Narobio u nos z tym Ludwik Król, moze go znos, bo ón casym do Wos ze skórami jeździ i zno Ciebie. Uświadamiali nos pany doktory z powiatu a nawet z wyzsa. Kóniec z kóńcym wysło na to, ze w tym jest postęp. Ale ludzie nie wierzóm. Jest niebardzo, bo Staskowi Korpielowi popsuli krowe dobróm, takóm z wojewódzkiymi papierami. A między Staskiem a Ludwikiym dosło do sprawy, bo Stasek z tyj złości powiedzioł Ludwikowi przy piwie „ty śklany byku" a Ludwik podoł go na kolegium za obraze. Jo był ławnikiym przy tej sprawie i my Staska ukorali grzywnóm 500 zł i jesce pón Sędzia Staskowi kozanie pedzioł, ze sie postępowi prociwio. A jo tyz sie prociwióm, bo trzymóm bycka. I nie o zwierzęta mi tu idzie ino o co inksego. Nie wiym, cy doktory i rząd dokładnie sprawe ozwozyli i cy sie nóm bydło cołkiym nie zepsuje. A jesce mnie takie myśli napadły, ze cy tyz tyn postęp nie jest w tym miejscu cołkiym niereligijny. Bo przecie natura, co z Boskiyj wysła ręki fciała inacyj. I jesce inkse delikatne myśli mnie nawiedzajóm. A ze jo sie proci postępowi stawióm, to nie idzie mi o piniądze, ino o nature, o zwierzyne i o wole Boskóm tyz. Księdzowie cicho siedzóm, choć niejedyn cłek sie tropi. Jo na Sądzie Boskim bedym sie gęsto tłumacył z tego grenadiera taliańskiego i z poru inksyk i nie chciołbyk, coby do tego dosły krzywdy cynione zwierzęciu, co sie brónić nie umie. No tak spytojze Jędruś swojego probosca o tóm nasóm gospodarskóm delikatność, boś ta lepiyj z nim, jako jo ze swoim. Moze przecie i na Soborze było co o tym, bo to nie sóm zodne śpasy i moze sie źle skóńcyć.

No tak Jędruś, ciezko na świecie.

A teroz dozwolis, ze ci sie w jednym miejscu w Twoim liście prociwiym. Ty wiys swoje, a jo wiym swoje. Ty pises, jako sóm wiys, a wiys, ze ci Msza św. cyniono gębóm do nos grześników, ostatnióm zbacuje Wiecerzóm, co jóm Pón Jezus z apostołami cyniył. Piyknie Ci sie Jędruś zbacuje. Ino ze w katechizmie stoi inacyj. Kie mos w chałpie, to zajrzyj. Tu sie nie rozchodzi o Wiecerzóm, ale o Ukrzyzowanie. A Tyś mi jesce śpetnie dogryz, zek ślepy i fantazyjo mi sie studzi. Ślepyk, ale nie telo, bo widzym to, co wszyscy, ino ze abo za blisko,

abo troche dalyj i zamazane, ale na to móm swoje i ciotcyne okulory. A fantazyje móm rozumym miarkowanóm. I coz teroz powiys? No musis pedzieć, ze z tym obracaniym ołtorza księdzowie jesce większe zamiysanie ludziom zrobiyli, bo teroz w jednyj wsi bedzie Ostatnio Wiecerzo a w drugiej Ukrzyzowanie. I powiys, ze sie wiara nasa nie chwieje? Tam mos postęp a tu takie obracanie ludziami. A sprawiedliwości jak nie było, tak nima. Ze Twojego sąsiada zbiyli, toś Ty ze złości babe sklón a Stasek bez postęp musioł kore płacić. A na tóm korę jo go musioł zasądzić, choć móm bycka. Telo ze mnie nie sło o postęp, jako panu sędziemu, ale o przezywanie. A i tak mi głupi Stasek pedzioł: zasądziyłeś mnie a sóm co robis? I tu mos. Choć nie fces, a podpadnies.

No tak Jędruś, ciężko na świecie, choć zime mómy dobróm.

Razi i mnie elektryka i moja tyz mi wiecerzóm ryktuje. Pisołeś, ze Twoja Tobie klóski z mlykiym sposobi a teroz mnie moja ryktuje kawe ze spyrkóm, z chlebym i cebulóm. Wycytała óna kasi w babskich gazetak, ze na zime trza dawać chłopu cebule i już od lata zacyno, bo ta u nos wse zimno. Pewnie i Twoja Tobie tak podchlybio, bo óne jednakie gazety cytujóm. A nasa córka Aniela mo syna. Cworty wnuk. Bedziymy mieć krzciny. Krzesnóm matkóm bedzie córka nojstarso Marysia, co sie jesce nie wydała, ani sie nie myśli, bo godo, ze lepiyj ród godnie zakończyć, jako niegodnie zacąć.

Zdrowie nase, Bogu dzięki, dobre. O zimie juzek Ci napisoł. W ostatnik słowach tego listu pozdrowióm wos Boskiym słowym i Boskiyj Opiece ofiarujym

Wawrzek

KOCHANY WAWRZUŚ!

Pochwolony. E dyć nie miołeś sie zaś o co obrazić, zek ci zbocył twoje ocy, bez co ni mozes dojrzyć ontorza. Przecie my koledzy i przyjociele wojenni. Zbocze, Wawrzuś, co Msza świento była ustanowiono we Wiecerniku. No ale Ukrzyzowanie tyz tu wozne, ino ze to było we Wiecerniku. A Ukrzyzowanie było potem. A kie to było przed Ukrzyzowaniem, to jesce apostołowie nie wiedzieli o Ukrzyzowaniu. Ale zaś Pon Jezus wiedzioł. A on ofiare cynił. Ni moge tego roz Bogu ułozyć. Posedek na te okolicność do probosca. Zawdyk ś nim był dobrze, pogodało sie o tem i o tamtem, on cłeka sanowoł, jo go tyz. Posedek, zeby go zagadnąć roz jak sie rzec mo z tom Mszom świentom, dwa cy tyz biskupy, papież abo i ten Sobór pedzieli co o tem ślucnem unasiynianiu bydła. Nie posedek z tem, ześ ty mi o tem pisoł, ino ze jo mom krowe. Łońskiego roku byłek ś nią u Franka Ćmiela, ktory u nos mo ślucnego bycka, ale teroz mi narobiłeś religijnego kopotu. Posedek przed niesporami w niedziele. Probosc siedzioł z ogromnom gazetom w izbie, widać zły, bo sapoł. Kie mnie ujrzoł, kozoł siadnąć. Siadnenimy razem i jo od

razu w cem rzec, Wiecernik cy Ukrzyzowanie? Źlek trafił, bo probosc do mnie,

Cyście wy, Jędrzeju, na starość nie zgłupieli?

Nie, godom mu, bo my pisujemy o tyk sprawak z moim przyjocielem Wawrzkiem.

Ksiondz sie popatrzył na mnie jakosi niedobrze i jak nie ryknie, Pewnie to tyz jaki gryzipiurek i wyście mu dali podgryź swoją wiarę. Do tej pory byliście wierni a teroz daliście sie zbałamucić. I tu prasnon tom ogromnom gazetom.

Ośmielom sie, padom mu spokojnie, wom rzec, księże proboscu, co jo pisujem do Wawrzka a nie do gazet. A Wawrzek to jest sanowany gazda, mo konie i krowy i był na dwuk wojnak.

Ale juz nie dało sie nic zrobić. Ksiondz był okrutnie zły na gazete i bez to widzi mi sie jo sie ś nim nie dogodoł. Ale mom zol, bo móg mi odpedzieć spokojnie jak starsemu a nie krzyceć jak na parobka. Nie było o co. Cheba ze on nie wiedzioł, co mi odpedzieć i krzykiem strugoł mądrego, bo przecie to nie proste jak nojpirwij było we Wiecerniku a dopiero potem na Kalwaryjej. No ale jak nie wiedzioł, to po co krzycoł. Cy mnie sie nie wolno zapytać cy co? Wszyscy mnie we wsi sanujom a młody ksiondz nawet przychodzi do mnie na pogwarki, bo godo, ze sie ode mnie duzo o świecie dowiaduje. Bez głowe przesła mi strasno myśl, odpowiydz mi, jak wiys, kie taki probosc nie wie a pastyrzem jest, to ka on nos, biydne owiecki i barany, zaprowadzi? Ale nie godoj o tem nikomu, zeby wiary nie chwioć.

Nie zdązyłek go juz zagadnąć o ştucne unasiynianie bydła, bok widzioł, ze nie cas po temu. Kie on juz przy Wiecerniku krzycy, to przy takij delikatności mógby co gorsego zrobić. Jakzek sie zreştą mioł wtedy go pytać, kie on mi kozanie całe prawił, ze jo niby zepsuty, ze zacenom od Wiecernik abo Ukrzyzowanie, a skończę Bóg wie ka, ze on mnie ciągle widuje przy kiosku, kany z gazetami sprzedajom rózne świństwa, tak godoł, Wawrzuś, ze wszytko złe na świecie bez gazety, ktore jo cytom i bez jakiesi świństwa. Heretyki to kupujom. Byłek spokojny, ale mnie juz zaceno mierdzieć to jego godanie i padom grzecnie, co w kiosku kupujem „Wieści", „Dziennik" i „Przewodnik katolicki". A tego nie cytocie? krzyknon i pokozoł mi jakąsi katolickom gazetę, którejek nie cytywoł dotąd a którą on cytoł wtedy przed niesporami a jo ją cheba bede cytoł, kie w ni pisom o nasyk gospodarskik sprawak.

Kiek juz zamykoł drzwi, probosc jesce krzycoł. A taki był zawdy spokojny i jo ś nim dobrze stoł. A tero sie odmieniło, będzie tak cheba od Soboru. Jakby wpod w nerwowom chorość. Cok mioł robić. Nik mi, jako widzis a widzis, nie rozwiązoł religijnego kopotu, coś mi go narobił. Zawiódek więc krowę do bycka. Moze sie kie casy zmieniom, to zaprowadzę kaindzi.

Casy pises Wawrzuś ciężkie. Prowdę pises. Ciężkie.

Moja siostra Aniela, ktoro zyje w Chicago jesce od przedwojny, kce mie ściągnąć do Ameryki na dwa miesionce, cobyk jom jesce przecie uwidzioł. Przysło mi juz zaprosenie i piyniondze. Kopotu więcyj ze sprawa nawet tego nie worto. Pojadem areoplanem, co kostuje duzo, bo koło osiemset dularów, za co dostołek, edyć nima o cem pisać, ani wspominać, kie to takie głupie. Ale załatwiała ze mnom tako bioło, nieduzo babecka, świarno psiojucha, nima co, i óna mi wyperswadowała, bo kciołek rekurs robić. Mozebyk i odebroł te piyniondze, ale usłuchołek tej dzieuchy i dołek pokój. Moze kie, myślem se, jesce do tego nawrócem. No i nawróciłek, kiek opowiedzioł moji w chałpie, „Bedzies darowoł, ty dziadu regimencki?" W urzendzie posłuchołek młódki a w chałpie mojej. Zawdy baba wywiedzie cie na swoje. Tak i napisołek rekurs, bo dudki po dródze same nie chodzom. Casy, Wawrzuś, takie cięskie, co juz nie ino w chałpie ale i w urzendzie musis słuchać bab. Ej, myślołek se w urzendzie, kiek sie przypatrzywoł panicce, kiebyś ty była teroz na moji łące pod Babiom, inacyj by my se pogodali. To by sie pokozało, kto mo kogo słuchać. Byłoby, Wawrzuś, ś niom źle. Ale w urzendzie musiołek ś niom godać potulnie, bo urzendnicka mogłaby mie obłapić nie ino swojemi rękami. Do takiego kochanio to óni wse radzi. Od słowa do słowa ale zawdy grzecnie opowiedziołek ji, jak to downij, kiek był wójtem, prosiłek radnyk i powozanyk gospodorzy, coby swoje myśli jasno godali. Tak naprawiołek gmine. Opedziołek ji tyz, jak to roz som Pon Witos mnie pocałowoł kiek mu wygarnon prowde, bo mi sie nie widziało, co godoł na jednem wiecu. Óna nic ino sie bestyjo śmioła, tak jakosi wies, ze mie w dołku kollo kieby za downyk roków, kie mie ta kolka zawdy rusała. I mi tak se pado, co to dobre dlo bojek. Troche mnie zmierziało, ze mie za bojcorza mo i godom ji, ze godo nie ze śpikiem ino z gazdą. Przeprosiła mie zaś a jakze pieknie, zek jej niby nie wyrozumioł, ze óna nie kciała mie obrazić. Moze sie zalecała. Moze być, bo jakzek widzioł, miastowe chłopy teroz do nicego, bez co panicki majom sie za marnowane. Boże uchowoj, zeby tako marnowano do nos na lato przyjechała. Ale teroz to mi zol, zek pisoł ten rekurs, bez te świarnom dziywcyne, bo moze óno winowato. A tyz i moja baba zozdrosno.

Co sie tycy cebule, dobry jest cosnek z miodem i cytrynom. Taki sie potem cłek cuje leksy. Moja od kogosi sie dowiedziała, co trza mi to dawać. Pozdrówze swojom babę. Ona była i jest dobro. Podwysiany to zacny ród.

Bogu Wos polecom

Jędrek

Listy do Redakcji

Pozwalam sobie przysłać — w formie listu do Redakcji — kilka myśli dotyczących aktualnej sytuacji w Kościele.

Przez Kościół przechodzi obecnie fala Wielkiej Pokusy. Tą Wielką Pokusą nie jest kryzys Wzrostu i towarzyszące mu nieuniknione konflikty, lecz prawie permanentny stan Alarmu. Alarm nigdy nie jest czynnikiem twórczym. Francja miała za złe gen. Weygand, że w momencie sforsowania linii Maginot w czerwcu 1940 r. przez hitlerowców, ogłosił alarmujący apel do sił zbrojnych. Alarm nie skupia sił, nie uspokaja, lecz niepokoi i powiększa niebezpieczeństwo. Nie ulega wątpliwości, że Kościół przechodzi obecnie kryzys. Jest to jednak kryzys wzrostu — proces dezintegracji pozytywnej — nie negatywnej. Usuwa się i zmienia, nie żeby niszczyć, lecz by na to miejsce budować nowe. Kościół zachowuje co jest niezmienne — pozbywa się form, które się przeżyły — tworzy formy nowe, powiązane harmonijnie z tradycją. Proces ten nie może obejść się bez konfliktów, bez ofiar. Dziś istnieje w Kościele większe prawo do ryzyka, a nawet pewne „prawo" do chwilowych pomyłek, pod warunkiem, że ma się dobrą wolę i że jest się gotowym naprostować swoje sądy, kiedy się to dostrzeże. Obecny stan Kościoła był przewidziany, nawet zamierzony. Jest to stan normalny. Otóż grozi nam obecnie niebezpieczeństwo przemieszczenia akcentów. Akcentuje się — nawet przeakcentowuje się — to, co jest ujemne, a nie doakcentowuje się albo nawet przemilcza — to, co jest dodatnie w procesie odnowy. Jest to jakiś subtelny błąd, któremu niełatwo oprzeć się i który sprzeciwia się w jakiś sposób Duchowi Świętemu. Grozi nam częściowe zaćmienie tego światła, jakie zostało dane Kościołowi przez papieża Jana i Sobór. Jan od Krzyża opisuje dwie noce, przez jakie trzeba przejść tym, których Bóg powołuje do Siebie. Święty ten bardzo ostro gani kierowników duchowych, którzy źle odczytują znaki sygnalizujące owe noce i zamiast podtrzymywać na duchu i uspokajać kroczących w cieniach tej nocy, wprawiają ich w stan alarmu, że coś niedobrego z nimi się dzieje. Podobną próbę oczyszczenia przechodzi obecnie Kościół. Próba ta jest błogosławiona, trzeba z niej się radować i jej blaski i cienie widzieć w należytych proporcjach. Należy oczyma proroków (wszyscy chrześcijanie mają ten charyzmat) widzieć najpierw olbrzymie dobro dojrzewające w Kościele na naszych oczach, nie zaniedbując widzenia niebezpieczeństw. To widzenie i zaradzanie niebezpieczeństwom ma być dopiero na drugim miejscu i ma być czynione nie w sposób alarmujący. Należy to czynić tak, jak to uczynił ostatnio kard. König.

Kilka miesięcy temu — jak donosił „La Croix" — kard. Felici w przemówieniu do przełożonych zakonnych, taką krótką odpowiedź dał w związku z kryzysem autorytetu i posłuszeństwa w zakonach. Rozwiązanie problemu widzi kardynał w tym, by przełożeni nie uważali, że im wszystko wolno, oraz by podwładni nie zapominali, że władza pochodzi od Chrystusa i należy się jej uszanowanie i posłuszeństwo. Odpowiedź tę można odczytać również w szerszym kontekście.

Pierwszym odruchem w Kościele na słowa krytyki pochodzącej skądkolwiek — powinna być postawa słuchania w duchu pokory i sercem skruszonym, co Duch Boży przez te słowa chce powiedzieć Kościołowi. Słowa krytyki mogą zawierać całą prawdę, pół prawdy, a nawet tylko jej 1%. Zawsze jednak trzeba Kościołowi zgarnąć troskliwie i wdzięcznie wszelką prawdę i dostosować się do niej. Tylko taka postawa uspokoi ludzi, oszczędzi powstawania stanów frustracji. I chociaż konflikty muszą być i dobrze że są, to jednak będą one mniej liczne i przebiegać będą w sposób bardziej łagodny. By te dwie tendencje zharmonizowały się, by wszelki pagórek i dolina zostały wyrównane, by z tezy i antytezy powstała synteza, potrzebny jest w Kościele wszechstronny dialog, duch posługiwania, wzajemne uszanowanie, miłość. Kościół w ostatnich latach gwałtownie dojrzał. Sam monolog już dziś nie wystarcza. Cały Kościół czuje się współodpowiedzialny za swoje losy i losy świata. Potrzebny jest dialog na wszystkich szczeblach, ze wszystkimi szczeblami. Z tej sytuacji należy się radować, bo jest ona objawem wolności synów Bożych, którą to wolnością obdarował nas Chrystus.

Łączę wyrazy pozdrowienia dla całego zespołu redakcyjnego.

Emanuel Działa OP

SOMMAIRE

MR L'ABBÉ LESZEK KUC, MR L'ABBÉ ANDRZEJ ZUBERBIER: La théologie c'est une rencontre (1) 295
MR L'ABBÉ HENRYK WENCEL: Encyclique „*Humanae vitae*" — évolution ou régression? 306
MR L'ABBÉ WALERIAN SŁOMKA: La valeur éternelle de l'engagement temporel — en marge de la Constitution „*Gaudium et Spes*" 319
MR L'ABBÉ MICHAŁ HELLER: Concile face aux problèmes de la science 335
STANISŁAWA GRABSKA: Notre Dame des Evangelistes . . . 348
ZENON SZPOTAŃSKI: Les dilemnes de l'Allemagne d'aujourd'hui 365

Chronique

MR L'ABBÉ BOGDAN SNELA: Les jeunes dans l'Eglise, ou l'Eglise des jeunes? (en marge de la IV Semaine Ecclesiologique à l'Université Catholique de Lublin) 370
JACEK SALIJ: La théologie du jeûne 393
MACIEJ GROBLA: Compte-rendu du livre de F. Hoyle: Les limites de l'Astronomie (trad. polonaise, Warszawa 1967, PWN) . 402
ANTONI TOKARCZYK: Réflexions en marge de l'oeuvre littéraire de C. S. Lewis 410
HALINA BORTNOWSKA: Les livres dont on parle: théologie (2) . 417
Lettres à la rédaction 430

Nowość *Nowość*

znak

Romano Guardini

KONIEC CZASÓW NOWOŻYTNYCH

*

ŚWIAT I OSOBA

*

WOLNOŚĆ — ŁASKA — LOS

stron 436 opr. pł., obwoluta, cena zł 58.—

Wydawnictwo ZNAK, Kraków, Wiślna 12

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

UTRZYMUJE SIĘ Z OFIAR KATOLIKÓW

MOŻNA GO WSPIERAĆ

MODLITWĄ, ZŁOŻENIEM OFIARY NA TACĘ
W KOŚCIELE W DRUGIM DNIU WIELKANOCY
I ZAPISANIEM SIĘ NA CZŁONKA

TOWARZYSTWA PRZYJACIÓŁ KUL

Konto KUL w PKO: 2-9-153

Lublin, Al. Racławickie 14.

TREŚĆ ZESZYTU

KS. LESZEK KUC, KS. ANDRZEJ ZUBERBIER: TEOLOGIA JAKO SPOTKANIE (1) 295

KS. HENRYK WENCEL: ENCYKLIKA HUMANAE VITAE — POSTĘP CZY REGRES? 306

KS. WALERIAN SŁOMKA: WIECZNA WARTOŚĆ ZAANGAŻOWANIA DOCZESNEGO WEDŁUG KONSTYTUCJI GAUDIUM ET SPES 319

KS. MICHAŁ HELLER: SOBÓR A SPRAWA NUMER JEDEN NASZYCH CZASÓW 335

STANISŁAWA GRABSKA: MATKA BOŻA EWANGELISTÓW . 348

ZENON SZPOTAŃSKI: NIEMCY NA ROZDROŻU 365

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KS. BOGDAN SNELA: MŁODZI W KOŚCIELE CZY KOŚCIÓŁ MŁODYCH? (NA MARGINESIE IV TYGODNIA EKLEZJOLOGICZNEGO KUL 13—16 XI 1968) 370

JACEK SALIJ OP: TEOLOGIA POSTU 393

MACIEJ GROBLA: GRANICE ASTRONOMII 402

ANTONI TOKARCZYK: PRZECIW ZAGŁADZIE 410

HALINA BORTNOWSKA: KSIĄŻKI O KTÓRYCH SIĘ MÓWI: TEOLOGIA (2) 417

LISTY GAZDÓW 430

LISTY DO REDAKCJI 444

SOMMAIRE 437

Cena zł 15.—

W poprzednich numerach:

Hymnos Akathistos 131
Leo Alting von Geusau: Matka wierzących 131
Ks. Leszek Kuc, ks. Andrzej Zuberbier: O teologii i jej języku 108 ■ Kościół odpowiedzialny za świat 50-51
Katolicy wobec problemu zjednoczenia 64
Ks. Leszek Kuc: Rozmowa o katolicyzmie w Polsce 58

ZNAK

MIESIĘCZNIK